ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5NSY V

NT. Biog — J
424

559
Strauss

Bd. Jan. 1909

Library of the Divinity School.

FROM THE LIBRARY OF

PROF. LÜCKE OF GÖTTINGEN,

WHICH WAS GIVEN BY

COL. BENJAMIN LORING

OF BOSTON.

1856.

Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

David Friedrich Strauss,
Dr. der Philosophie.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1836.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Biog. J
124

Loring

Digitized by Google

Vorrede.

Ich könnte mich freuen, dass ich den zweiten und lezten Band dieses Werkes so bald nach dem ersten erscheinen lassen kann, in der Hoffnung, es werden sich, nun die Übersicht des Ganzen möglich ist, manche Missverständnisse lösen, und manches harte Urtheil mildern. Allein sowohl mündlich haben über den ersten Band eben diejenigen am lautesten geschrieen, welche keine Seite in demselben gelesen hatten, als auch schriftlich bis jezt nur solche über denselben geurtheilt, mit welchen ich keine Verständigung hoffen kann, auch wenn sie diesen zweiten Theil gelesen haben werden. So will ich mich also keiner Freude hingeben, die mich doch täuschen

würde, aber ebenso wenig auch fernerhin das Geschrei der Eulen mich verdriessen lassen, die ich denn freilich allzu rücksichtslos mit ungedämpftem Licht geweckt habe.

Aus den bis jezt erschienenen Beurtheilungen über den ersten Band habe ich für den zweiten noch keinen Nutzen ziehen können, theils weil er schon grösstentheils abgedruckt war, als sie mir zu Gesicht kamen, theils wegen der Beschaffenheit der Beurtheilungen selber.

Die erste, die ich zu lesen bekam, war eine Recension von Herrn Dr. Paulus im Literaturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. Dem Urheber derselben bin ich Dank schuldig für die liberale und anerkennende Weise, mit welcher er, bei durchaus abweichender Ansicht, doch meine Arbeit behandelt hat. Sein gewichtigster Einwand gegen meine Methode ist der: wenn in einer Erzählung einiges Mythische sei, so folge daraus noch nicht, dass Alles in ihr mythisch sein müsse. Das wäre ohne Zweifel ein sehr falscher Schluss, aber den habe ich auch nicht gemacht, sondern nur, dass dann auch Alles mythisch sein kön-

ne. Ob es sich wirklich so verhält, muss sich aus der Beschaffenheit der einzelnen Erzählungen ergeben, und daraus habe ich es auch, wenn mir Alles noch präsent ist, durchaus entschieden. Eigene Empfindungen hat es in mir erregt, des würdigen alten Landsmannes Freude über die Fortschritte der wissenschaftlichen Freiheit in Würtemberg zu lesen, vermöge welcher man daselbst dergleichen jezt ungefährdet schreiben könne: zu einer Zeit, wo ich bereits auf meine Schrift hin von meiner Repetentenstelle am Tübinger Seminar entfernt war.

Wie von seiner Wachsamkeit nicht anders erwartet werden konnte, hat sofort auch Herr Dr. Steudel geglaubt, den verderblichen Wirkungen meiner Schrift durch ein „Vorläufig zu Beherzigendes“ *) zuvorkommen zu sollen. Man hat die-

*) Der volle Titel lautet: „Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther von D. Joh. Christian Friedr. Steudel. Besonders abgedruckt aus der Tübinger Zeitschrift für Theologie. Tübingen, bei Ludwig Friedrich Fues. 1835.“ (88 S.)

sem Mann schon so oft gesagt, dass es unschicklich ist, wissenschaftliche Verhandlungen auf das moralische Gebiet hinüberzuspielen, dem Gegner seine Ansichten in's Gewissen zu schieben, und den Nichtorthodoxen als Irreligiösen zu brandmarken. Dennoch hat er auch diessmal wieder den gewohnten Ton angestimmt. Es ist freilich das Leichteste, statt in die Sache einzugehen, vielmehr vorläufig um sie herum zu reden, und beiläufig den Gegner mit gehässigen Insinuationen zu verwunden, zumal wenn einem dergleichen Praktiken von sonst her schon geläufig sind. Dass aber damit nichts ausgerichtet ist, liegt am Tage. Oder ja, man richtet etwas aus damit, nämlich den Gegner bei'm grossen Publikum, das die Sache nicht versteht, recht schwarz zu machen. Dazu brauchte es dann aber keinen Doctor der Theologie, sondern man konnte es ruhig dem Gerede der Conventikel und dem Geschreibe der Tractätchengesellschaften überlassen.

Auch angeblich vom Standpunkt der Philosophie ist meine Schrift beurtheilt worden durch Herrn Prof. Eschenmayer, in einer Broschüre mit dem Titel: der

Ischariotismus unsrer Tage. Diese Ausgeburt der legitimen Ehe zwischen theologischer Ignoranz und religiöser Intoleranz, eingesegnet von einer schlafwandelnden Philosophie, fällt so sehr durch sich selbst in's Lächerliche, dass sie jedes Wort der Vertheidigung überflüssig macht. Ihr Titel überdiess ist mir zu einer fast gar zu stolzen Erinnerung Anlass geworden. An Lessing nämlich, den auch einmal Wiener Blätter als zweiten Judas Ischariot verklatschten, weil er — freilich eine noch massivere Beschuldigung, als sie Herr E. gegen mich erhebt — für die Herausgabe der Fragmente seines Ungenannten von der Amsterdamer Judenschaft sich 1000 Dukaten sollte haben bezahlen lassen. An ihn hätte mich übrigens schon Herrn Dr. Steudel's Vorläufig zu Beherzigendes erinnern können, wenn ich es mit Vorbildern und Weissagungen leichter nähme, denn auch gegen Lessing war „Etwas Vorläufiges" erschienen vom Hauptpastor Göze, gottseligen Andenkens, was der heitere Mann, der Geschmeidigkeit wegen, *lieber* das vorläufige Etwas nannte. Und so will ich denn die Vorrede zu diesem zweiten Bande meines

angeblich anstössigen Werks mit den Worten schliessen, mit welchen Lessing erklärt hat, warum er es nicht bei Herausgabe der ersten Probe jener ärgerlichen Fragmente, wie ich nicht bei'm ersten Theile dieses Buchs, habe bewenden lassen: „darum nicht, weil ich überzeugt bin, dass diess Ärgerniss überhaupt nichts als ein Popanz ist, mit dem gewisse Leute gern allen und jeden Geist der Prüfung verscheuchen möchten; darum nicht, weil es schlechterdings zu nichts hilft, den Krebs nur halb schneiden zu wollen; darum nicht, weil dem Feuer muss Luft gemacht werden, wenn es gelöscht werden soll".

Ludwigsburg im Oktober 1835.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite

(Zweiter Abschnitt.)

Neuntes Kapitel. Die Wunder Jesu - 1—251

§. 87. Jesus als Wunderthäter - 1
§. 88. Die Dämonischen, allgemein betrachtet - 5
§. 89. Jesu Dämonenaustreibungen einzeln betrachtet - 21
§. 90. Heilungen von Aussätzigen - 52
§. 91. Blindenheilungen - 60
§. 92. Heilungen von Paralytischen. Ob Jesus Krankheiten als Sündenstrafen betrachtet habe - 83
§. 93. Unwillkührliche Heilungen - 95
§. 94. Heilungen in die Ferne - 103
§. 95. Sabbatheilungen - 122
§. 96. Todtenerweckungen - 133
§. 97. Sturm-, See- und Fischgeschichten - 175
§. 98. Die wunderbare Speisung - 197
§. 99. Jesus verwandelt Wasser in Wein - 219
§. 100. Jesus verwünscht einen unfruchtbaren Feigenbaum 236

Zehntes Kapitel. Jesu Verklärung und letzte Reise nach Jerusalem - 252—300

§. 101. Die Verklärung Jesu als wunderbarer äusserer Vorgang - 252
§. 102. Die natürliche Auffassung der Erzählung in verschiedenen Formen - 256
§. 103. Die Verklärungsgeschichte als Mythus - 263
§. 104. Abweichende Nachrichten über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem - 274

Seite

§. 105. Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzugs Jesu in Jerusalem 281
§. 106. Näherer Hergang bei dem Einzug. Zweck und historische Realität desselben - - - - 287

Dritter Abschnitt. Geschichte des Leidens, Todes, und der Auferstehung Jesu 301—685

Erstes Kapitel. Verhältniss Jesu zu der Idee eines leidenden und sterbenden Messias; seine Reden von Tod, Auferstehung und Wiederkunft - - 303—373
§. 107. Ob Jesus sein Leiden und seinen Tod in bestimmten Zügen vorhergesagt habe? - - - - 303
§. 108. Jesu Todesverkündigung im Allgemeinen; ihr Verhältniss zu den jüdischen Messiasbegriffen; Aussprüche Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes - - - - - - 311
§. 109. Bestimmte Aussprüche Jesu über seine künftige Auferstehung - - - - - 324
§. 110. Bildliche Reden, in welchen Jesus seine Auferstehung vorherverkündigt haben soll - - - 329
§. 111. Die Reden Jesu von seiner Parusie. Kritik der verschiedenen Auslegungen - - - - 341
§. 112. Ursprung der Reden über die Parusie - - 355

Zweites Kapitel. Anschläge der Feinde Jesu; Verrath des Judas; leztes Mahl mit den Jüngern - - - - 374—442
§. 113. Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden 374
§. 114. Jesus und sein Verräther - - - - - 380
§. 115. Verschiedene Ansichten über den Charakter des Judas, und die Motive seines Verraths - - 390
§. 116. Bestellung des Paschamahls - - - - - 396
§. 117. Abweichende Angaben über die Zeit des lezten Mahles Jesu - - - - - - - 402

		Seite
§. 118.	Differenzen in Betreff der Vorgänge beim letzten Mahle Jesu	415
§. 119.	Verkündigung des Verraths und der Verleugnung	42[illegible]
§. 120.	Die Einsetzung des Abendmahls	430
	Drittes Kapitel. Gang nach dem Oelberg, Gefangennehmung, Verhör, Verurtheilung und Kreuzigung Jesu	443—553
§. 121.	Jesu Seelenkampf im Garten	443
§. 122.	Verhältniss des vierten Evangeliums zu den Vorgängen in Gethsemane. Die johanneischen Abschiedsreden und die Scene bei Anmeldung der Hellenen	454
§. 123.	Gefangennehmung Jesu	472
§. 124.	Jesu Verhör vor dem Hohenpriester	480
§. 125.	Die Verleugnung des Petrus	489
§. 126.	Der Tod des Verräthers	498
§. 127.	Jesus vor Pilatus und Herodes	511
§. 128.	Die Kreuzigung	527
	Viertes Kapitel. Tod und Auferstehung Jesu	554—663
§. 129.	Die Naturerscheinungen bei'm Tode Jesu	554
§. 130.	Der Lanzenstich in die Seite Jesu	56[illegible]
§. 131.	Begräbniss Jesu	574
§. 132.	Die Wache am Grabe Jesu	582
§. 133.	Erste Kunde der Auferstehung	590
§. 134.	Galiläische und judäische, paulinische und apokryphische Erscheinungen des Auferstandenen	609
§. 135.	Die Qualität des Leibs und Wandels Jesu nach der Auferstehung	629
§. 136.	Die Debatte über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu	645
	Fünftes Kapitel. Die Himmelfahrt	664—685
§. 137.	Die lezten Anordnungen und Verheissungen Jesu	664
§. 138.	Die sogenannte Himmelfahrt als übernatürliches und als natürliches Ereigniss	672

Seite

§. 139. Das Ungenügende der Nachrichten über Jesu Himmelfahrt. Deren mythische Auffassung - - 677

Schluſsabhandlung. Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu - - - - 686—744

§. 140. Nothwendiger Übergang der Kritik in das Dogma 686
§. 141. Die Christologie des orthodoxen Systems - - 689
§. 142. Bestreitung der kirchlichen Lehre von Christo - 701
§. 143. Die Christologie des Rationalismus - - - 707
§. 144. Eine eklektische Christologie. Schleiermacher - 710
§. 145. Die Christologie, symbolisch gewendet. Kant. de Wette - - - - - - - - - - 720
§. 146. Die speculative Christologie - - - - - 729
§. 147. Leztes Dilemma - - - - - - - - 732

Neuntes Kapitel.

Die Wunder Jesu.

§. 87.

Jesus als Wunderthäter.

Daſs das jüdische Volk zu Jesu Zeit vom Messias Wunderthaten erwartete, ist theils an sich schon natürlich, da ihm der Messias ein zweiter Moses und der gröſste Prophet war, von Moses und den Propheten aber die heilige Nationalsage Wunder aller Art erzählte; theils läſst es sich aus späteren jüdischen Schriften wahrscheinlich machen [1]); theils wird es aus den Evangelien selbst gewiſs. Als Jesus einmal einen dämonischen Blindstummen (ohne natürliche Mittel) geheilt hatte, wurde das Volk dadurch auf die Vermuthung geführt: *μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ* (Matth. 12, 23); zum Beweiſs, daſs man eine wunderbare Heilkraft als Attribut des Messias betrachtete. Johannes der Täufer wurde durch das Gerücht von den *ἔργοις* Jesu zu der Frage an ihn veranlaſst, ob er der *ἐρχόμενος* sei? worauf sich Jesus, zum Beleg, daſs er es sei, nur wieder auf seine Wunderthaten berief (Matth. 11, 2 ff. parall.). Auf dem Laubhüttenfest, das Jesus in Jerusalem feierte, wurden Viele vom Volk an ihn glaubig, indem sie dachten, *ὅτι ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ,*

1) S. die im 1ten Band, Einleitung S. 73. Anm., angeführten Stellen, wozu noch genommen werden kann 4 Esdr. 13, 50. (Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 2, S. 286) und Sohar Exod. fol. 3, col. 12 (bei Schöttgen, horae, 2, S. 541, auch in Bertholdt's Christol. §. 33, not. 1.).

μήτι πλείονα σημεῖα τούτων ποιήσει, ὧν οὗτος ἐποίησεν (Joh. 7, 31);

Doch nicht bloſs, daſs er überhaupt Wunder thun sollte, sondern auch die verschiedenen Arten von Wundern, welche der Messias verrichten würde, waren in der Volkserwartung vorherbestimmt. Auch dieſs durch alttestamentliche Vorbilder und Aussprüche. Durch Moses war dem Volke auf übernatürliche Art Speise und Trank gewährt worden (2 Mos. 16, 17): ein Gleiches erwartete man, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, vom Messias; auf Elisa's Bitten waren den Einen die Augen auf übernatürliche Weise verschlossen, den Andern ebenso geöffnet worden (2 Kön. 6.): auch der Messias sollte die Augen der Blinden aufthun; selbst Todte hatte der genannte Prophet und sein Lehrer wiederbelebt (1 Kön. 17. 2 Kön. 4): so konnte auch dem Messias die Macht über den Tod nicht fehlen [2]). Unter den Weissagungen war besonders Jes. 35, 5 f. auf diese Seite der Messiasvorstellung von Einfluſs. Hier war von der messianischen Zeit gesagt (LXX.): τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται· τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλὸς, τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων, was, bei Jesaias zwar in bildlichem Zusammenhang, doch bald eigentlich verstanden wurde, wie daraus erhellt, daſs Jesus den Boten des Johannes gegenüber (Matth. 11, 5.) mit offenbarer Beziehung auf diese Prophetenstelle seine Wunderthaten beschreibt.

Diese Erwartung trat auch Jesu, sofern er zunächst für einen Propheten, weiterhin für den Messias sich gab und gehalten wurde, als Forderung entgegen, wenn er nach mehreren bereits betrachteten Stellen (Matth. 12, 38. 16, 1. parall.) von seinen pharisäischen Gegnern um ein σημεῖον angegangen wurde; wenn nach der gewaltsamen Vertreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel

---

2) S. die a. a. O. des 1. Bds angeführten rabbinischen Stellen.

die Juden ein legitimirendes σημεῖον von ihm verlangten (Joh. 2, 18.), und das Volk in der Synagoge von Kapernaum, als er Glauben an sich als den von Gott gesandten forderte, zur Bedingung dieses Glaubens machte, daſs er ihm ein σημεῖον zeigen sollte (Joh. 6, 30.).

Den neutestamentlichen Nachrichten zufolge hat Jesus dieser Anforderung, welche seine Zeitgenossen an den Messias machten, mehr als genug gethan. Nicht nur besteht ein beträchtlicher Theil der evangelischen Erzählungen aus Beschreibungen seiner Wunderthaten; nicht nur riefen nach seinem Tode seine Anhänger vor Allem auch die von ihm verrichteten δυνάμεις, σημεῖα und τέρατα den Juden in das Gedächtniſs zurück (A. G. 2, 22.): sondern das Volk selbst war schon zu seinen Lebzeiten nach dieser Seite so durch ihn befriedigt, daſs viele deſswegen an ihn glaubten (Joh. 2, 23. vgl. 6, 2.), daſs man ihn dem Täufer, der kein σημεῖον gethan hatte, entgegenstellte (Joh. 10, 41.), und selbst vom künftigen Messias nicht glaubte, daſs er ihn in dieser Hinsicht werde überbieten können (Joh. 7, 31.). Daſs es Jesus an Wundern hätte fehlen lassen, scheinen jene Zeichenforderungen um so weniger zu beweisen, da mehrere derselben unmittelbar nach bedeutenden Wunderakten gemacht wurden, so Matth. 12, 38. nach der Heilung eines Dämonischen, Joh. 6, 30. nach der Speisung der Fünftausend. Freilich ist eben diese Stellung schwierig; denn wie die Juden die zwei genannten nicht als rechte σημεῖα gelten gelassen haben sollten, ist nicht wohl zu begreifen, da namentlich die Dämonenaustreibungen sehr hoch gehalten wurden (Luc. 10, 17.); es müſste denn das in jenen beiden Stellen geforderte Zeichen aus Luc. 11, 16. (vgl. Matth. 16, 1. Marc. 8, 11.) als σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ näher bestimmt, und dabei an das specifisch-messianische σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ (Matth. 24, 30.) gedacht werden. Will man aber lieber die Verbindung jener Zeichenforderungen mit vorhergegangenen

Wunderacten auflösen, so kann Jesus ganz wohl zahlreiche Wunder gethan, und dennoch einige feindselige Pharisäer, welche zufällig noch bei keinem derselben Augenzeugen gewesen waren, nun auch selbst eines zu sehen verlangt haben.

Auch daſs die Antwort Jesu auf solche Wunderforderungen jedesmal ablehnend ist, beweist an sich gar nicht, daſs er nicht in andern Fällen freiwillig Wunder gethan haben könnte, wo ihm solche besser angelegt schienen. Wenn er in Bezug auf die Forderung der Pharisäer Marc. 8, 12. erklärt, es würde τῇ γενεᾷ ταύτῃ gar keines, oder Matth. 12, 39 f. 16, 4. Luc. 11, 29 f., es werde ihr kein Zeichen ausser dem σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου gegeben werden: so kann er ja unter dieser γενεά, welche er bei Matthäus und Lukas als πονηρὰ καὶ μοιχαλίς näher bestimmt, auch nur den ihm feindlichen pharisäischen Theil seiner Zeitgenossen verstanden, und versichern gewollt haben, daſs für diesen, sei es gar kein, oder nur das Zeichen des Jonas, d. h., wie er es bei Matthäus deutet, das Wunder seiner Auferstehung geschehen werde. Allein nimmt man das οὐ δοθήσεται αὐτῇ in dem Sinn, daſs seine Feinde nicht selbst ein Zeichen von ihm zu sehen bekommen sollen: so müſste es theils sonderbar zugegangen sein, wenn unter den vielen in der gröſsten Öffentlichkeit von Jesu verrichteten Wundern bei keinem sollten Pharisäer zugegen gewesen sein, theils wird dieſs Matth. 12, 24 f. parall. wo sie offenbar als gegenwärtig bei der Heilung des Blindstummen vorausgesezt werden, ausdrücklich widersprochen. Überdieſs, wenn hier von selbstgesehenen Zeichen die Rede sein soll, so bekamen ja die Auferstehung Jesu und den Auferstandenen seine Feinde gleichfalls nicht zu sehen, so daſs mithin jener Ausspruch nicht blos den Sinn haben kann, seine Feinde sollten vom Selbstsehen seiner Wunder ausgeschlossen werden. Möchte man daher bei dem δοθήσεται αὐτῇ an ein Geschehen zum Besten der bezeich-

neten Subjekte denken: so sind die übrigen Wunder und die Auferstehung Jesu in gleichem Sinn zu ihrem Besten geschehen oder nicht, nämlich dem Erfolg nach nicht, wohl aber dem Zwecke nach. Es bleibt also nichts übrig, als die γενεὰ von den Zeitgenossen Jesu überhaupt, und ebenso das δίδοσθαι von möglicher Wahrnehmung überhaupt, mittelbarer wie unmittelbarer, zu verstehen, so daſs Jesus hier alle Wunderthätigkeit überhaupt abgelehnt, und einzig nur auf das bevorstehende Wunder seiner Auferstehung verwiesen hat. Übel freilich scheint sich dieſs mit den vielen Wundererzählungen in den Evangelien zu vertragen, zu deren Betrachtung wir jezt übergehen, indem wir aus einem Grunde, der unten von selbst erhellen wird, zuerst die Dämonenaustreibungen vornehmen.

§. 88.

Die Dämonischen, allgemein betrachtet.

Während im vierten Evangelium die Ausdrücke δαιμόνιον ἔχειν und δαιμονιζόμενος nur im Munde der Juden als Beschuldigung gegen Jesum, parallel mit μαίνεσθαι vorkommen (8, 48 f. 10, 20 f. vgl. Marc. 3, 22. 30. Matth. 11, 18.), sind in den drei ersten Dämonische, man kann sagen die gewöhnlichsten Gegenstände der heilenden Thätigkeit Jesu. Gleich wo sie die Anfänge seiner Wirksamkeit in Galiläa beschreiben, stellen die Synoptiker unter den Kranken, welche Jesus geheilt habe, die δαιμονιζομένους[1]) oben an (Matth. 4, 24. Marc. 1, 34.), und diese spielen durchweg in ihren summarischen Berichten von der Wirksamkeit Jesu in gewissen Gegenden eine Hauptrolle

---

1) Dass die ihnen bei Matthäus zugesellten σεληνιαζόμενοι nur eine besondere Art von Dämonischen sind, deren Krankheit sich nämlich nach dem Mondwechsel zu richten schien, zeigt Matth. 17, 14 ff., wo aus einem σεληνιαζόμενος ein δαιμόνιον ausgetrieben wird.

(Matth. 8, 16 f. Marc. 1, 39. 3, 11 f. Luc. 6, 18.). Auch seinen Jüngern theilt Jesus vor allem Andern die Vollmacht mit, Dämonen auszutreiben (Matth. 10, 1. 8. Marc. 3, 15. 6, 7. Luc. 9, 1.), was ihnen zu ihrer besondern Freude wirklich nach Wunsch gelang (Luc. 10, 17. 20. Marc. 6, 13.).

Ausser diesen summarischen Angaben aber werden uns auch die Heilungen mehrerer Dämonischen im Einzelnen erzählt, so daſs wir uns eine ziemlich genaue Vorstellung von dem eigenthümlichen Zustand dieser Leute machen können. Gleich bei demjenigen, dessen Heilung in der Synagoge zu Kapernaum die Evangelisten als die erste dieser Art setzen (Marc. 1, 23 ff. Luc. 4, 33 ff.), finden wir einestheils eine Alterirung des Selbstbewuſstseins, vermöge deren der Besessene in der Person des Dämon redet, was sich auch bei andern Dämonischen, wie bei den Gadarenischen (Matth. 8, 29 f. parall.), wiederholt; anderntheils Krämpfe und Convulsionen mit wildem Geschrei. Dieses krampfhafte Wesen findet sich bei jenem Dämonischen, der zugleich als Mondsüchtiger bezeichnet ist (Matth. 17, 14 ff. parall.) deutlich als Fallsucht ausgebildet; denn das plözliche Niederstürzen, oft an gefährlichen Orten, das Brüllen, Zähne knirschen und Schäumen sind bekannte Symptome der Epilepsie [2]). Die andre Seite, die Störung des Selbstbewuſstseins, erscheint besonders bei dem Gadarenischen Besessenen, neben dem, daſs gleichfalls der Dämon, oder vielmehr eine Mehrheit von solchen als Subjekt aus ihnen spricht, zum menschenscheuen Wahnsinn mit Anfällen einer gegen sich und Andre wüthenden Tobsucht gesteigert [3]). Doch nicht blos Wahnsinnige und Epileptische, sondern auch Stumme (Matth. 9, 32. Luc. 11,

2) Vergl. die Stellen alter Ärzte bei Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 191.

3) Rabbinische u. a. Stellen s. bei Winer, a. a. O. S. 192.

14. Matth. 12, 22. ist der δαιμονιζόμενος κωφὸς zugleich τυφλός), und an gichtischer Verkrümmung des Körpers Leidende (Luc. 13, 11. ff.) werden mehr oder minder bestimmt als Dämonische bezeichnet.

Die in den Evangelien vorausgesezte, auch von deren Verfassern getheilte Vorstellung von diesen Leidenden ist die, daſs ein böser, unreiner Geist (δαιμόνιον, πνεῦμα ἀκάθαρτον) oder mehrere, sich ihrer bemächtigt haben (daher ihr Zustand durch δαιμόνιον ἔχειν, δαιμονίζεσθαι bezeichnet wird), welche nun aus ihnen reden (so Matth. 8, 31. οἱ δαίμονες παρεκάλεν αὐτὸν λέγοντες), und ihre Gliedmaſsen nach Belieben in Bewegung setzen (so Marc. 9, 20. τὸ πνεῦμα ἐσπάραξεν αὐτὸν), bis sie bei der Heilung, mit Gewalt ausgetrieben, den Menschen verlassen (ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι). Nach der evangelischen Darstellung hatte auch Jesus diese Ansicht von der Sache. Zwar, wenn er zum Behuf der Heilung von Besessenen den in ihnen befindlichen Dämon anredet (wie Marc. 9, 25. Matth. 8, 32. Luc. 4, 35.): so könnte man dieſs allerdings mit Paulus [4]) als Eingehen in die fixe Idee dieser mehr oder minder verrückten Personen ansehen, wozu der psychische Arzt, um wirken zu können, sich bequemen muſs, so sehr er von dem Ungrund jener Vorstellung überzeugt sein mag. Allein wenn nun Jesus auch in Privatunterhaltungen mit seinen Jüngern diesen nicht allein niemals etwas zur Untergrabung jener Vorstellung sagt, sondern vielmehr wiederholt aus der Voraussetzung eines dämonischen Grundes jener Zustände heraus spricht (so, ausser dem Auftrag: δαιμόνια ἐκβάλλετε Matth. 10, 8. noch Luc. 10, 18. ff. und besonders Matth. 17, 21. parall.: τοῦτο τὸ γένος, sc. δαιμονίων, οὐκ ἐκπορεύεται κ. τ. λ.), wenn er in einer rein theoretischen Ausführung, vielleicht ebenfalls im engeren Kreise seiner Jünger, eine ganz den damaligen Volksvorstellungen sich anschlies-

4) ex. Handb. 1, b, S. 475; vgl. Hase, L. J., §. 60. 2te Auflage.

Bogen 1. ist S. 7 u. 8 auszuscheiden u. dieses Blatt einzubinden.

sende Beschreibung vom Ausgehen der Dämonen, ihrem Umirren in der Wüste und ihrer verstärkten Rückkehr giebt (Matth. 12, 43 ff.): so kann man nur ein Zurechtmachen der Vorstellungen Jesu nach den unsrigen darin sehen, wenn sonst unbefangene Forscher, wie Winer [5]), Jesum die Meinung des Volks von der Ursache dieser Krankheiten nicht theilen, sondern sich ihr nur anbequemen lassen. Um von jedem Gedanken an bloſse Accommodation abzukommen, darf man sich nur die zuletzt bemerkte Stelle genauer ansehen. Zwar hat man das Beweisende derselben dadurch zu umgehen gesucht, daſs man sie bildlich nahm, oder gar als eine Parabel bezeichnete [6]). Dabei, wenn wir *monstra* von Ausdeutungen, wie diejenige, welche nach Calmet noch Olshausen giebt [7]), bei Seite lassen, kommt das Wesentliche der Erklärung des vorgeblichen Bildes immer darauf hinaus, daſs oberflächliche Bekehrung zu der Sache Jesu einen nur um so schlimmern Rückfall nach sich ziehe [8]). Allein ich möchte wissen, was uns denn überhaupt berechtigt, von der eigentlichen Auffassung dieser Rede abzuweichen? In den Sätzen selbst liegt keine Andeutung, ebensowenig in der anderweitigen Darstellungsweise Jesu, welcher sonst nirgends sittliche Verhältnisse in das Bild dämonischer Zustände hüllt, sondern wo er noch, wie hier, von ἐξέρχεσθαι der bösen Geister spricht, wie Matth. 17, 21. dieſs eigentlich will verstanden wissen. Aber in dem Zusammenhang der Erzählung? Lukas (11, 24, ff.) stellt den in Frage stehenden Ausspruch hinter die Vertheidigung Jesu gegen die pharisäische Beschuldigung,

5) a. a. O. S. 191.

6) Gratz, Comm. z. Matth. 1, S. 615.

7) b. Comm. 1, S. 424. Es sei vom jüdischen Volk die Rede, das vor dem Exil durch den Teufel in Form der Abgötterei, nach demselben durch den schlimmeren des Pharisäismus besessen gewesen.

8) so Fritzsche, in Matth. p. 447.

die Dämonen durch Beelzebul auszutreiben, — ohne Zweifel irrig, wie wir gesehen haben, aber doch wohl zum Beweis, daſs er sie eigentlich von wirklichen Dämonen verstanden hat. Auch Matthäus stellt den Ausspruch in die Nähe jener Beschuldigung und Apologie, doch schiebt er die Zeichenforderung nebst Jesu Gegenäusserungen dazwischen, und läſst Jesum am Schlusse die Nutzanwendung machen: *οὕτως ἔςαι καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ*. Dadurch giebt er freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner Zeitgenossen, aber ohne Zweifel nur so, daſs er die vorangeschickte Beschreibung des vertriebenen und wiederkehrenden Dämons eigentlich von Besessenen gemeint hat, hierauf aber diesen Hergang auch wieder als Bild des moralischen Zustandes seiner Zeitgenossen wendet. Jedenfalls giebt Lukas, der diesen Beisaz nicht hat, die Rede Jesu, wie Paulus sich ausdrückt, als eine Warnung vor dämonischer Recidive. Daſs nun die meisten jetzigen Theologen ohne bestimmten Vorschub von Seiten des Matthäus, und in bestimmtem Widerspruch gegen Lukas, den Ausspruch bloſs bildlich fassen wollen, dieſs scheint nur in der Scheue seinen Grund zu haben, Jesu eine so ausgeführte Dämonologie zuzuschreiben, wie sie in den eigentlich gefaſsten Worten liegt. Einer solchen aber entgeht man auch abgesehen von dieser Stelle dennoch nicht. Matth. 12, 25 f. 29. spricht Jesus von einem Reich und Haushalt des Teufels in einer Weise, welche über das blos Figürliche augenscheinlich hinausgeht, besonders aber ist die schon angeführte Stelle, Luc. 10, 18—20. von der Art, daſs sie selbst einem Paulus, der sonst den geheiligten Personen der christlichen Urgeschichte so gerne die Einsichten unsers Zeitalters leiht, das Geständniſs abnöthigt, das Satansreich sei Jesu durchaus nicht bloſs Symbol des Bösen gewesen, und er habe namentlich wirkliche Dämonenbesitzungen angenommen. Denn, sagt er ganz richtig, da hier Jesus nicht zu den Kranken,

nicht zum Volk, sondern zu solchen spreche, welche selbst von dergleichen Krankheiten nach seiner Anleitung befreiten, so sei es nicht als bloſse Anbequemung erklärbar, wenn er ihr *τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν* bestätigend wieder aufnehme, und ihre Befähigung zur Heilung der Dämonischen als eine Gewalt über die *δύναμις τοῦ ἐχθροῦ* beschreibe[9]. Ebenso treffend hat derselbe Theologe an andern Orten dem Anstoſs, welchen solche, deren Bildung mit dem Glauben an Dämonenbesitzungen sich nicht verträgt, an dem Ergebniſs nehmen könnten, daſs Jesus jenen Glauben gehabt habe, durch die Bemerkung vorgebeugt, daſs selbst der ausgezeichnetste Geist eine unrichtige Zeitvorstellung beibehalten könne, sofern sie nicht gerade im Bereich seines besondern Nachdenkens liege.

Erläuternd für die neutestamentlichen Vorstellungen von den Dämonischen sind die Ansichten, welche wir bei andern mehr oder minder gleichzeitigen Schriftstellern über diese Materie finden. Die allgemeinen Begriffe von Einflüssen böser Geister auf den Menschen, welche Melancholie, Wahnsinn, Epilepsie zur Folge haben, waren zwar schon frühe bei Griechen[11] wie bei Hebräern[12] verbreitet: aber die bestimmtere Vorstellung, daſs die bösen Geister in den Leib des Menschen fahren und von demselben Besiz nehmen, hat sich nachweislich doch erst ziemlich spät, in Folge allgemeiner Verbreitung der orientalischen,

---

9) exeg. Handb. 2, S. 566.

10) a. a. O. 1, b, S. 483. 2, S. 96.

11) Daher wurde *δαιμονᾷν*, *κακοδαιμονᾷν* = *μελαγχολᾷν*, *μαίνεσθαι*, gebraucht, und Hippokrates musste die Ableitung der Epilepsie von dämonischem Einfluss bestreiten. s. bei Wetstein, S. 282 ff.

12) Man vergleiche die רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָֹה, welche den Saul melancholisch machte, 1. Sam. 16, 14. Ihr Einfluss auf Saul wird durch בִּעֲתַתּוּ, sie überfiel ihn, ausgedrückt.

namentlich persischen, Pneumatologie unter Hebräern und Griechen ausgebildet [13]. Daher denn bei Josephus die Rede von δαιμόνια τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα [14], ἐγκαθεζόμενα [15], und dieselben Vorstellungen auch bei Lucian [16] und Philostratus [17].

Über die Natur und Herkunft dieser Geister finden wir in den Evangelien nichts ausdrücklich bemerkt, als daſs sie zum Haushalt des Satan gehören (Matth. 12, 26 ff. parall.), weſswegen denn, was einer von ihnen thut, auch geradezu dem Satan zugeschrieben wird (Luc. 13, 16). Durch Josephus [18], Justin den Märtyrer [19] und Philostratus [20], mit welchen auch rabbinische Schriften übereinstimmen [21], erfahren wir nun aber, daſs diese Dämonien von Hause aus eigentlich abgeschiedene Seelen böser Menschen seien, und neuere Theologen haben keinen Anstand genommen, diese Ansicht von ihrer Herkunft auch dem N. T. unterzulegen [22]. Näher bestimmen jedoch

13) s. Creuzer, Symbolik, 3, S. 69 f.; Baur, Apollonius von Tyana und Christus, S. 144.

14) Bell. jud. 7, 6, 3.

15) Antiq. 6, 11, 2. von dem Zustand Sauls.

16) Philopseud. 16.

17) vita Apollon. 4, 20, 25., vgl. Baur, a. a. O. S. 38 f. 42. Indessen spricht auch schon Aristoteles, de mirab. 166. ed Bekk., von δαίμονί τινι γενομένοις κατόχοις.

18) a. a. O. des bell j.: τὰ γὰρ καλύμενα δαιμόνια — πονηρῶν ἐςὶν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τὰς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας.

19) Apoll. 1, 18.

20) a. a. O. 3, 38.

21) s. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 427.

22) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 39; L. J. 1, a, S. 217. Er beruft sich hiefür namentlich auf Matth. 14, 2., wo Herodes auf das Gerücht von Jesu Wunderthaten hin sagt: ὗτός ἐςιν Ἰωάννης ὁ βαπτιςὴς, αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν· worin Paulus die rabbinische Ansicht vom עיבור findet, vermöge des-

Justin und die Rabbinen vorzugsweise die Seelen der Riesen, der Abkömmlinge jener Engel, welche sich mit den Töchtern der Menschen vermischten, und die Rabbinen ferner noch die Seelen der in der Sündfluth Umgekommenen und der Theilhaber am babylonischen Thurmbau als Plagegeister für die Überlebenden [23]), womit auch die Klementinen zusammenstimmen, nach welchen gleichfalls jene zu Dämonen gewordenen Riesenseelen sich als die stärkeren an menschliche Seelen zu hängen, und in Menschenleiber zu fahren suchen [24]). Da nun in der ersteren weiter lautenden Stelle Justin den Heiden aus ihren eigenen Vorstellungen heraus die Unsterblichkeit beweisen will, so ist die Ansicht von den Dämonen als Seelen Verstorbener überhaupt, welche er dort äussert, zumal sein Schüler Tatian sich ausdrücklich gegen diese Vorstellung erklärt [25]), schwerlich als seine eigene zu betrachten; Josephus aber entscheidet für die im N. T. zum Grunde

sen (im Unterschied vom גלגול oder der eigentlichen Seelenwanderung, d. h. der Versetzung abgeschiedener Seelen in eben sich bildende Kinderleiber) zu der Seele eines Lebenden die eines Verstorbenen als verstärkender Zusaz sich gesellt (s. Eisenmenger, 2. S. 85 ff.). Allein, dass in dem ἠγέρϑη nicht diese, sondern die Vorstellung einer wirklichen Auferstehung des Täufers liege, hat u. A. Fritzsche z. d. St. gezeigt, und wenn auch jene, so wäre doch hier von einem ganz andern Verhältniss die Rede, als von dem der dämonischen Besitzung. Hier wäre es nämlich ein guter Geist, der in einen Propheten zur Verstärkung seiner Kraft übergegangen wäre, wie nach späterer jüdischer Vorstellung Seths Seele zu der des Moses, und wieder Moses und Aarons Seelen zu der des Samuel sich gesellt haben (Eisenmenger, a. a. O.), woraus aber die Möglichkeit eines Übergangs böser Seelen in Lebende noch keineswegs folgen würde.

23) Justin. Apol. 2, 5. Eisenmenger, a. a. O. S. 428 ff.

24) Homil. 8, 18 f. 9, 9 f.

25) Orat. contra Graecos, 16.

liegende Ansicht deſswegen nichts, weil sich seiner griechischen Bildung wegen sehr fragt, ob er jene Lehre in der ursprünglich jüdischen, oder in gräcisirter Gestalt wiedergiebt. Darf man nun annehmen, daſs die Dämonenlehre zu den Hebräern von Persien her gekommen sei: so waren die Dew's der Zendreligion bekanntlich vor der Menschenwelt entstandene, von Hause aus böse Geister, an welchen der Hebraismus für sich nur den lezteren, dem Dualismus angehörigen Zug, nicht aber den ersteren, zu verwischen veranlaſst sein konnte. So wurden die Dämonen in der hebräischen Ansicht die gefallenen Engel von 1 Mos. 9, die Seelen ihrer Kinder, der Riesen, und der groſsen Verbrecher vor und unmittelbar nach der Sündfluth überhaupt, welche die Volksvorstellung allmählig in das Übermenschliche hinaufgesteigert hatte; über den Kreis dieser Seelen jedoch, die man sich als den Hofstaat des Satans denken mochte, lag in den Vorstellungen der Hebräer kein Grund herabzusteigen. Ein solcher lag nur in der mit der hebräischen zusammentreffenden griechisch-römischen Bildung: diese hatte keinen Satan, also auch keinen eigenthümlichen, ihm dienenden Geisterstaat, wohl aber hatte sie ihre Manen, Lemuren u. dgl., sämmtlich abgeschiedene Menschengeister, welche die Lebenden beunruhigten. Produkt nun der Ausgleichung jener jüdischen Vorstellungen, mit diesen griechisch-römischen scheint die Darstellungsweise des Josephus und Justin, wie auch der späteren Rabbinen zu sein: daſs aber auch schon im N. T. eine solche zu finden sei, folgt hieraus nicht. Sondern, wenn wir hier diese gräcisirte Vorstellungsweise nicht positiv angezeigt finden, wie sie es denn nirgends ist, vielmehr an einigen Orten die Dämonen mit dem Satan als sein zugehöriger Haushalt in Verbindung gesezt sind: so müssen wir, bei der sonstigen (soweit keine Umbildung in christlichem Sinne eintrat) unvermischt jüdischen Denkweise der synoptischen

Digitized by Google

Evangelien, vielmehr jene rein und ursprünglich jüdische Vorstellung als die ihrige voraussetzen.

Die ältere Theologie nun hat bekanntlich, in Betracht der Auktorität Jesu und der Evangelisten, die Ansicht von einem wirklichen Besessensein jener Menschen durch Dämonen zu der ihrigen gemacht. Die neuere Theologie dagegen, besonders seit Semler[26]), in Betracht der auffallenden Ähnlichkeit, welche zwischen dem Zustand der neutestamentlichen Dämonischen und mancher natürlich Kranken unsrer Zeit stattfindet, hat angefangen, auch das Übel von jenen aus natürlichen Ursachen abzuleiten, und die im N. T. vorausgesezte übernatürliche Ursache auf Rechnung der Vorstellungen jener Zeit zu schreiben. Daſs, wo in jetziger Zeit Epilepsie, Wahnsinn und selbst eine, dem Zustand der neutestamentlichen Besessenen ähnliche Alteration des Selbstbewusstseins vorkommen, doch nicht leicht mehr an dämonischen Einfluſs gedacht wird, hat seinen Grund einerseits darin, daſs der fortgeschrittenen Natur- und Seelenkunde jezt mehr Mittel und Anknüpfungspunkte zur natürlichen Erklärung jener Zustände zu Gebote stehen, theils darin, daſs man die Widersprüche, welche in der Vorstellung des Besessenseins liegen, wenigstens dunkel zu erkennen angefangen hat. Denn abgesehen von den oben auseinandergesezten Schwierigkeiten, welche die Annahme der Existenz von Teufel und Dämonen überhaupt drücken, so mag man sich das Verhältniſs zwischen dem Selbstbewuſstsein und den leiblichen Organen denken wie man will, immer ist doch das schlechterdings nicht vorzustellen, wie das Band zwischen beiden so lose sein sollte, daſs ein fremdes Selbstbewuſst-

26) s. dessen Commentatio de daemoniacis quorum in N. T. fit mentio, und umständliche Untersuchung der dämonischen Leute. — Schon zu Origenes Zeit geben übrigens die Ärzte von dem Zustand der angeblich Besessenen natürliche Erklärungen, s. Orig. in Matth. 17, 15.

sein sich einschieben, und mit Verdrängung des zum Organismus gehörigen, diesen in Besiz nehmen könnte. So ergiebt sich für jeden, welcher die Erscheinungen der Gegenwart mit aufgeklärten, und doch die Erzählungen des N. Ts. noch mit orthodoxen Augen betrachtet, der Widerspruch, daſs dasselbe, was jezt aus natürlichen Ursachen kommt, zu Jesu Zeiten übernatürlich müsste verursacht gewesen sein.

Diesen undenkbaren Unterschied der Zeiten wegzubringen, und doch dem N. T. nichts zu vergeben, läugnet Olshausen, welchen wir für diesen Punkt füglich als Repräsentanten der mystischen Theologie und Philosophie jetziger Zeit betrachten können, Beides, sowohl daſs jezt alle dergleichen Zustände natürlich, als daſs damals alle übernatürlich verursacht gewesen seien. Was unsre Zeit betrifft, so fragt er, wenn die Apostel in unsre Irrenhäuser träten, wie sie manche der Kranken in denselben nennen würden [27]? Allerdings, antworten wir, würden sie viele derselben Besessene nennen, vermöge ihrer Zeit- und Volksvorstellung nämlich, und nicht vermöge apostolischer Erleuchtung, so daſs also der herumführende Mann von Fach sie mit Recht eines Bessern zu belehren suchen würde, und daraus gegen die Natürlichkeit jener Zustände in unserer Zeit lediglich nichts folgen kann. Von der Zeit Jesu behauptet der genannte Theologe, auch von den Juden seien dieselben Krankheitsformen, je nach der verschiedenen Entstehungsart das einemal für dämonisch gehalten worden, das andremal nicht, so daſs z. B. einer, der durch organische Verletzung des Gehirns wahnsinnig, oder der Zunge stumm geworden war, nicht für dämonisch gegolten haben würde, sondern nur ein solcher, dessen Zustand mehr oder minder auch psychisch veranlaſst gewesen sei. Beispiele einer solchen, im Zeitalter Jesu ge-

27) b. Comm. 1, S. 296. Anm.

machten Unterscheidung bleibt uns Olshausen, wie sich von selbst versteht, schuldig. Wo hätten auch die damaligen Juden die Kenntniſs der verborgenen natürlichen Ursachen solcher Zustände hergenommen, wo die Kriterien, einen durch Miſsbildung des Gehirns entstandenen Wahnsinn oder Blödsinn von psychologisch verursachtem zu unterscheiden? Waren sie nicht ganz und gar auf die äussere Erscheinung und zwar in ihren gröberen Umrissen, angewiesen? Diese aber ist bei einem Epileptischen mit seinem plözlichen unvorhergesehenen Niederstürzen und seinen Convulsionen, bei einem Wahnsinnigen mit seinem Irrereden, namentlich wenn er, durch Rückwirkung der Volksvorstellungen auf seinen Zustand, in der Person eines Dritten spricht, von der Art, daſs sie auf eine fremde den Menschen beherrschende Macht hinweist, und daſs folglich sobald einmal der Glaube an dämonische Besitzungen im Volke gegeben ist, alle dergleichen Zustände auf solche zurückgeführt werden werden, wie wir dieſs im N. T. finden; wogegen bei Stummheit und gichtischer Verkrümmung oder Lähmung die Herrschaft einer fremden Macht schon weniger entschieden indicirt ist, und diese Leiden also bald gleichfalls einem besitzenden Dämon zugeschrieben werden können, bald auch nicht, wie wir jenes bei den schon erwähnten Stummen Matth. 9, 32. 12, 22. und bei der verkrümmten Frau, Luc. 13, 11, dieses bei dem χωφὸς μογιλάλος Marc. 7, 32 ff. und bei den mancherlei Paralytischen, deren in den Evangelien gedacht wird, finden; wobei übrigens die Entscheidung für die eine oder andre Ansicht gewiſs nicht von Erforschung der Entstehungsweise, sondern lediglich von der äussern Erscheinung ausgegangen ist. Haben demnach die Juden, und mit ihnen die Evangelisten, die beiden Hauptarten der hiehergehörigen Zustände auf dämonischen Einfluſs zurückgeführt, so bleibt für den, der sich durch ihre Ansicht gebunden glaubt, ohne sich doch der Bildung unsrer Zeit entziehen zu wollen,

die grelle Ungleichheit, dieselben Krankheiten in der einen Zeit sämmtlich als natürliche, in der andern sämmtlich als übernatürliche denken zu müssen.

Die schlimmste Schwierigkeit aber erwächst für den Olshausen'schen Vermittlungsversuch zwischen der jüdisch-neutestamentlichen Dämonologie und der Bildung unsrer Zeit daraus, daſs dieses leztere Element in ihm der Annahme persönlicher Dämonen widerstrebt. Dasselbe, der Bildung des gedachten Theologen durch die Naturphilosophie angehörige Streben, das im N. T. als ein Heer discreter Individuen Gedachte emanatistisch in das Continuum einer Substanz aufzulösen, welche zwar einzelne Kräfte aus sich hervortreten, diese jedoch nicht zu selbstständigen Individuen sich fixiren, sondern als Accidenzien wieder in die Einheit der Substanz zurückkehren läſst, — dieses Streben sahen wir schon in Olshausen's Angelologie hindurchleuchten, und entschiedener tritt es nun in der Dämonologie hervor. Dämonische Persönlichkeiten sind zu widrig, bei den angeblich Besessenen namentlich das, wie es Olshausen selbst ausdrückt [28]), Stecken zweier Subjekte in Einem Individuum zu undenkbar, als daſs man sich eine solche Vorstellung zumuthen könnte. Daher wird überall nur in schwebender Allgemeinheit von einem Reiche des Bösen und der Finsterniſs geredet, und zwar ein persönlicher Fürst desselben vorausgesezt, aber unter den Dämonen nur die einzelnen Ausflüsse und Wirkungen verstanden, in welchen das böse Princip sich manifestirt. Daher, und hieran ist Olshausen's Ansicht von den Dämonen am bestimmtesten zu ergreifen, ist es ihm zu viel, daſs Jesus den Dämon im Gadarener um seinen Namen gefragt haben soll: so bestimmt kann doch Christus die von dem Ausleger bezweifelte Persönlichkeit jener Ausflüsse des finstern Reiches nicht vorausgesezt haben; weſswegen

28) S. 295 f.

denn das *τί σοι ὄνομα;* (Marc. 5, 9.) als Frage nach dem Namen nicht des Dämon, sondern des Menschen aufgefaſst wird [29]), gegen allen Zusammenhang offenbar, da die Antwort: *λεγεών*, keineswegs als Miſsverstand, sondern als die rechte, von Jesus gewollte Antwort erscheint.

Sind nun aber die Dämonen, nach Olshausen's Ansicht, unpersönliche Kräfte, so ist es die Gesezmäſsigkeit des Reichs der Finsterniſs in seinem Verhältniſs zum Lichtreich, was sie leitet und zu ihren verschiedenen Funktionen bewegt. Von dieser Seite müſste also, je schlimmer der Mensch wird, desto enger der Zusammenhang zwischen ihm und dem Reiche des Bösen sich knüpfen, und der engste denkbare Zusammenhang, das Eingehen der finstern Macht in die Persönlichkeit des Menschen, d. h. die Besessenheit, müſste immer bei den Schlechtesten eintreten. Dieſs finden wir aber geschichtlich gar nicht so, die Dämonischen erscheinen in den Evangelien nur so weit als Sünder, wie alle Kranke Vergebung der Sünde nöthig haben, und die gröſsten Sünder, wie ein Judas, bleiben von der Besessenheit verschont. Die gewöhnliche Vorstellung, mit ihren persönlichen Dämonen, entgeht diesem Widerspruch. Zwar hält auch sie, wie wir dieſs z. B. in den Klementinen finden, daran fest, daſs nur durch die Sünde der Mensch dem Dämon den Zugang zu sich eröffne [30]): doch bleibt hier immer noch ein Spielraum für die individuelle Willkühr des Dämon, welcher aus nicht zu berechnenden subjektiven Gründen oft den Schlechteren vorübergehen, auf den weniger Schlechten aber Jagd machen kann [31]). Werden hingegen, wie von Olshausen, die Dä-

29) S. 302, nach dem Vorgang von Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 474.

30) Homil. 8, 19.

31) Wie sich Asmodi die Sara und ihre Männer zum Plagen und Umbringen ausersieht, nicht weil jene oder diese besonders schlecht waren, sondern weil Sara's Schönheit ihn anzog, Tob. 6, 12. 15.

monen nur als die Aktionen der Macht des Bösen in ihrem durch Gesetze geregelten Verhältniſs zur Macht des Guten betrachtet, so ist jede Willkühr und Zufälligkeit ausgeschlossen, und deſswegen hat die Abweichung der Consequenz, daſs nach seiner Theorie eigentlich immer die Schlimmsten besessen sein sollten, Olshausen sichtbare Mühe verursacht. Von dem scheinbaren Kampf zweier Mächte in den Dämonischen ausgehend, ergreift er zunächst den Ausweg, daſs nicht bei denjenigen, welche sich ganz dem Bösen ergeben, und somit eine innere Einheit ihres Wesens behalten, sondern nur bei denen, in welchen noch ein inneres Widerstreben gegen die Sünde vorhanden sei, der Zustand des Besessenseins eintrete [32]. So aber, zum rein moralischen Phänomen gemacht, müſste dieser Zustand weit häufiger vorkommen, es müſste jeder heftige innere Kampf in dieser Form sich äussern, und namentlich diejenigen, welche sich später dem Bösen ganz ergeben, ihren Durchgang durch eine Periode des Kampfs, also des Besessenseins, nehmen. Daher fügt auch Olshausen noch ein physisches Moment hinzu, daſs nämlich das Böse im Menschen vorwiegend seinen leiblichen Organismus, insbesondere das Nervensystem geschwächt haben müsse, wenn er für den dämonischen Zustand empfänglich sein solle. Allein wer sieht nicht, zumal solche Zerrüttungen des Nervensystems auch ohne sittliche Verschuldung eintreten können, daſs auf diese Weise der Zustand, welchen man der dämonischen Macht als eigenthümlicher Ursache vindiciren wollte, zum groſsen Theil auf natürliche Gründe zurückgeführt, und somit dem eigenen Zwecke widersprochen wird? Daher wendet sich Olshausen von dieser Seite auch bald wieder weg, und verweilt bei der Vergleichung des δαιμονιζόμενος mit dem πονηρός, statt daſs er ihn mit dem Epileptischen und Wahnsinnigen zusammenstellen sollte,

32) S. 294.

aus deren Vergleichung allein auf den Besessenen ein Licht zurückgeworfen werden kann. Durch dieses Herüberspielen der Sache vom physiologisch - psychologischen Gebiete auf das moralisch - religiöse ist der Excurs über die Dämonischen zu einem der unbrauchbarsten geworden, die im Olshausen'schen Buche zu finden sind[33].

Lassen wir also die unerfreulichen Versuche, die neutestamentlichen Vorstellungen von den Dämonischen zu modernisiren, und unsre jetzigen Begriffe zu judaisiren, fassen wir vielmehr auch in diesem Punkte das N. T. auf, wie es sich giebt, ohne jedoch durch die Zeit- und Volksvorstellungen in demselben uns für weitere Forschungen die Hände binden zu lassen.

Den bisher ermittelten Vorstellungen vom Wesen der Dämonischen gemäſs gestaltete sich auch das Heilverfahren mit solchen Personen, namentlich bei den Juden. Da die Krankheitsursache nicht, wie bei natürlichen Übeln als ein unpersönlicher Gegenstand oder Zustand, wie ein ungesunder Saft, eine krankhafte Spannung oder Schwäche, sondern als ein selbstbewuſstes Wesen angesehen wurde: so suchte man auf dieselbe auch nicht blos mechanisch, chemisch und dergl., sondern logisch, durch das Wort, zu wirken. Man sprach dem Dämon zu, sich zu entfernen, und um diesem Zuspruch Nachdruck zu geben, knüpfte man ihn an die Namen von Wesen, welchen man Macht über das Reich der Dämonen zuschrieb. Daher als Hauptmittel gegen dämonische Besitzungen die Beschwörung[34], sei es bei dem Namen Gottes, oder der Engel, oder eines andern übermächtigen Wesens, wie des Messias (A. G. 19, 13.), und mittelst gewisser Formeln, die man von Salomo herzuleiten pflegte[35]. Übrigens wurden hiemit auch gewisse

---

33) Er füllt S. 289—298.

34) s. die Anm. 16. angeführte Lucianische Stelle.

35) Joseph. Antiq. 8, 2, 5.

Wurzeln [36]), Steine [37]), Räucherungen und Amulete [38]) in Verbindung gesezt, ebenfalls, wie man glaubte, aus Salomonischer Überlieferung. Da nun die Ursache von dergleichen Übeln nicht selten wirklich eine psychische war, oder doch im Nervensystem lag, auf welches sich von geistiger Seite unberechenbar einwirken läſst, so täuschte jenes psychologische Verfahren nicht durchaus, sondern es konnte oft wirklich durch die im Kranken erregte Meinung, daſs vor einer Zauberformel der ihn besitzende Dämon sich nicht länger halten könne, eine Hebung des Übels bewirkt werden, wie denn Jesus selbst zugiebt, daſs auch jüdischen Beschwörern dergleichen Kuren bisweilen gelingen (Matth. 12, 27.). Von Jesus aber lesen wir, daſs er ohne anderweitige Mittel und ohne Beschwörung bei einer andern Macht durch sein bloſses Wort die Dämonen ausgetrieben habe, und es sind die hervorstechendsten Heilungen dieser Art, von welchen uns die Evangelien berichten, nunmehr in Erwägung zu ziehen.

§. 89.

Jesu Dämonenaustreibungen, einzeln betrachtet.

Unter den einzelnen Erzählungen, welche uns in den drei ersten Evangelien von den Kuren Jesu an Dämonischen gegeben werden, ragen besonders drei hervor: die Heilung eines Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum, die der von einer Menge Dämonen besessenen Gadarener, und endlich die des Mondsüchtigen, welchen die Jünger nicht im Stande gewesen waren zu heilen.

Wie nach Johannes die Wasserverwandlung, so ist nach Markus (1, 23 ff.) und Lukas (4, 33 ff.) die Heilung eines Besessenen in der Synagoge von Kapernaum das er-

36) Joseph. a. a. O.
37) Gittin, f. 67. 2.
38) Justin. Mart. dial. c. Tryph. 85.

ste Wunder, das sie von Jesu seit seiner Rückkehr von der Taufe nach Galiläa zu erzählen wissen. Jesus hatte mit gewaltigem Eindruck gelehrt: als auf einmal ein anwesender Besessener in der Rolle des ihn besitzenden Dämons aufschrie, er wolle mit ihm nichts zu schaffen haben, er kenne ihn als den Messias, welcher gekommen sei, sie, die Dämonen, zu verderben; worauf Jesus dem Dämon zu schweigen und auszufahren gebot, was unter Geschrei und Zuckungen von Seiten des Kranken und zum groſsen Erstaunen der Menge über solche Gewalt Jesu geschah.

Hier könnte man sich allerdings mit rationalistischen Auslegern die Sache so vorstellen: wenn der Kranke, der einem lichten Augenblick in die Synagoge getreten war, von der gewaltigen Rede Jesu einen Eindruck bekommen, und dabei einen der Anwesenden von ihm als dem Messias hatte sprechen hören, so konnte in ihm leicht die Vorstellung sich bilden, der ihn besitzende unreine Geist könne mit dem heiligen Messias nicht zusammenbestehen, wodurch er in Paroxysmus gerathen, und seine Furcht vor Jesu in der Rolle des Dämon aussprechen mochte. Sah aber Jesus einmal den Menschen so gestimmt: was war ihm näher gelegt, als, die Meinung desselben von seiner Gewalt über den Dämon zu benützen und diesem das Ausfahren zu gebieten, was dann nach den Gesetzen der Seelenheilkunde, da der Irre von seiner fixen Idee aus ergriffen wurde, gar wohl günstigen Erfolg haben konnte, weſswegen Paulus diesen Fall für die Veranlassung hält, durch welche Jesus zuerst auf den Gedanken geführt worden sei, seine messianische Geltung zu Heilung von dergleichen Kranken zu benützen [1]).

Doch erhebt sich gegen diese natürliche Vorstellung von der Sache auch manche Schwierigkeit. Daſs Jesus der Messias sei, soll ihr zufolge der Kranke durch die Leute

1) exeg. Handb. 1, b, S. 422; L. J. 1, a, S. 218.

in der Synagoge erfahren haben. Davon schweigt der Text nicht blos, sondern er widerspricht einer solchen Annahme aufs Bestimmteste. Sein Wissen um Jesu Messianität hebt der aus dem Menschen redende Dämon durch das *οἶδά σε τίς εἶ κ. τ. λ.* deutlich als ein ihm nicht von Menschen zufällig Mitgetheiltes, sondern als ein ihm vermöge seiner dämonischen Natur wesentlich Zukommendes heraus. Ferner, wenn Jesus ihm ein *φιμώθητι!* zuruft, so bezieht sich dieſs eben auf das, was der Dämon zuvor von seiner Messianität ausgesagt hatte, wie ja auch sonst von Jesu erzählt wird, daſs er *οὐκ ἤφιε λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτὸν* (Marc. 1, 34. Luc. 4, 41.), oder, *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν* (Marc. 3, 12.); glaubte also Jesus durch das dem Dämon aufgelegte Schweigen das Bekanntwerden seiner Messianität verhindern zu können, so muſs er der Meinung gewesen sein, daſs nicht der Besessene durch das Volk in der Synagoge etwas von derselben gehört habe, vielmehr umgekehrt dieses es von dem Besessenen erfahren könnte; wie denn auch in der Zeit des ersten Auftritts Jesu, in welche die Evangelisten den Vorfall verlegen, noch Niemand an seine Messianität gedacht hat.

Fragt es sich demnach, wie, ohne Mittheilung von aussen, der Dämonische Jesum als Messias durchschaut haben könne? so beruft sich Olshausen auf die unnatürlich gesteigerte Nerventhätigkeit, welche in dämonischen Personen wie in somnambülen ein verstärktes Ahnungsvermögen, eine Art von Hellsehen hervorbringe, vermöge dessen ein solcher Mensch gar wohl die Bedeutung Jesu für das ganze Geisterreich habe erkennen können [2]). Allein abgesehen von den starken Zweifeln, welchen die Wirklichkeit eines solchen Hellsehens bei Somnambülen noch unterliegt, so schreibt die evangelische Darstellung jene Kunde nicht einem Vermögen des Kranken, sondern des

2) b. Comm. 1, 296.

in ihm wohnenden Dämons zu, wie dieſs auch allein den damaligen jüdischen Vorstellungen angemessen ist. Der Messias sollte erscheinen, um das dämonische Reich zu stürzen (ἀπολέσαι ἡμᾶς, vgl. 1 Joh. 3, 8. Luc. 10, 18 f.), den Teufel sammt seinen Engeln in den Feuerpfuhl zu werfen (Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.) [3]), und daſs nun die Dämonen denjenigen, der ein solches Gericht über sie zu üben bestimmt war, als solchen erkennen würden, ergab sich von selbst [4]). Da wir demnach einerseits eine wirkliche Existenz von Dämonen in jenen Leidenden nicht annehmen, das jedoch ebenso schwer uns denken können, daſs jene Menschen selbst vermöge einer Hellsehergabe Jesum zu einer Zeit, wo ihn sonst noch Niemand, und vielleicht er sich selbst noch nicht, für den Messias hielt, als solchen erkannt haben; andrerseits aber dieses Erkanntwerden des Messias von den Dämonen so ganz mit den volksthümlichen Vorstellungen zusammentreffen sehen: so müssen wir wohl vermuthen, daſs in diesem Punkte die evangelische Tradition mehr diesen Vorstellungen, als der historischen Wahrheit gemäſs sich gebildet habe [5]). Hiezu war um so mehr Veranlassung, je rühmlicher für Jesum eine solche Anerkennung von Seiten der Dämonen war.

3) vgl. Bertholdt, Christol. Jud. §§. 36. 41.

4) Nach Pesikta in Jalkut Schimoni 2, f. 56, 3. (s. Bertholdt, p. 185.) erkennt auf ähnliche Weise der Satan den unter dem Throne Gottes präexistirenden Messias mit Schrecken als denjenigen, qui me, sagt er, et omnes gentiles in infernum praecipitaturus est.

5) Fritzsche, in Marc. p. 35: In multis evangeliorum locis homines legas a pravis daemonibus agitatos, quum primum conspexerint Jesum, eum Messiam esse, a nemine unquam de hac re commonitos, statim intelligere. In qua re hac nostri scriptores ducti sunt sententia, consentaneum esse, Satanae satellites facile cognovisse Messiam, quippe insignia de se supplicia aliquando sumturum.

Wie ihm, da die Erwachsenen ihn verkannten, aus dem Munde der Kinder Lob zubereitet war (Matth. 21, 16.), wie er, falls die Menschen schwiegen, überzeugt war, daſs die Steine schreien würden (Luc. 19, 40.): so muſste es angemessen scheinen, den, welchen sein Volk, das zu retten er gekommen war, nicht anerkennen wollte, von den Dämonen anerkannt werden zu lassen, deren Zeugniſs, weil sie nur Verderben von ihm zu gewarten hatten, unparteiisch, und wegen ihrer höheren geistigen Natur zuverlässig war.

Haben wir in der zulezt betrachteten Heilungsgeschichte eines Dämonischen eine von der einfachsten Gattung gehabt: so begegnet uns in der Erzählung von der Heilung der besessenen Gadarener (Matth. 8, 28 ff. Marc. 5, 1 ff. Luc. 8, 26 ff.) eine höchst zusammengesezte, indem wir hier, neben mehreren Abweichungen der Evangelisten, statt Eines Dämons viele, und statt des einfachen Ausfahrens derselben ein Fahren in eine Schweineheerde haben.

Nach einer stürmischen Überfahrt über den galiläischen See an das östliche Ufer begegnet Jesu nach Markus und Lukas ein Dämonischer, welcher sich in den Grabmälern jener Gegend aufhielt[6]) und mit furchtbarer Wildheit gegen sich selbst[7]) und andere zu wüthen pflegte; nach Matthäus waren es ihrer zwei. Es ist erstaunlich, wie

---

6) Ein Lieblingsaufenthalt der Rasenden, s. Lightfoot u. Schöttgen z. d. St., und der unreinen Geister, s. die rabbinischen Stellen bei Wetstein.

7) Dass das κατακόπτειν ἑαυτὸν λίθοις, welches Markus dem Besessenen zuschreibt, in lichten Augenblicken als Busse für seine Verschuldung von ihm geschehen sei, gehört zu den Unrichtigkeiten, zu welchen Olshausen durch seinen falschen, moralisch-religiösen Standpunkt in Betrachtung dieser Erscheinungen verführt wird, da doch bekannt genug ist, wie gerade in den Paroxysmen solcher Kranken die selbstzerstörende Wuth eintritt.

lange sich hier die Harmonistik mit elenden Ausflüchten, wie, daſs Markus und Lukas nur Einen nennen, weil dieser durch Wildheit sich besonders ausgezeichnet, oder Matthäus zwei, weil er den dem Wahnsinnigen zur Aufsicht beigegebenen Begleiter mitgezählt habe, und dergl. [8]) beholfen hat, bis man eine wirkliche Differenz zwischen beiden Relationen zugeben mochte. Hiebei hat man, in Erwägung dessen, daſs dergleichen Rasende ungesellig zu sein pflegen, der Angabe der beiden mittlern Evangelisten den Vorzug gegeben, und die Verdoppelung des Einen Dämonischen bei dem ersten daraus erklärt, daſs die Mehrheit der *δαίμονες*, von welchen in der Erzählung die Rede war, dem Referenten zu einer Mehrheit von *δαιμονιζόμενοι* geworden sei [9]). Allein so entschieden ist die Unmöglichkeit, daſs zwei Rasende in der Wirklichkeit sich zusammengesellen, oder vielleicht auch nur in der ursprünglichen Sage zusammengestellt wurden, denn doch nicht, daſs hierauf allein schon ein Vorzug des Berichts bei Markus und Lukas vor dem bei Matthäus sich begründen lieſse. Wenigstens wenn man fragt, welche der beiden Darstellungen der Sache leichter aus der andern, als der ursprünglichen, in der Überlieferung sich habe bilden können? so wird man die Möglichkeit auf beiden Seiten gleich groſs finden. Denn wenn auf die oben angezeigte Weise die mehreren Dämonen zu der Vorstellung auch von mehreren Dämonischen Anlaſs geben konnten, so läſst sich ebenso umgekehrt sagen: in der dem Faktum näheren Darstellung des Matthäus, wo von Besessenen sowohl als von Dämonen in der Mehrzahl die Rede war, trat das specifisch Ausserordentliche dieses Falls nicht genug hervor, daſs auf

---

8) s. die Sammlung von dergleichen Erklärungen bei Fritzsche, in Matth. p. 327.

9) so Schulz, über das Abendmahl, S. 309; Paulus z. d. St.; Hase, L. J. §. 75.

Ein Individuum mehrere Dämonen kamen, und indem man, um dieses Verhältniſs hervorzuheben, sich beim Wiedererzählen so ausdrücken muſste, daſs in Einem Menschen mehrere Dämonen sich befunden haben, so konnte dieſs leicht Veranlassung werden, daſs nach und nach dem Plural der Dämonen gegenüber der Besessene in den Singular gesezt wurde. Im Übrigen ist in diesem ersten Eingang die Erzählung des Matthäus kurz und allgemein, die der beiden andern ausführlich malend, woraus man gleichfalls nicht ermangelt hat, auf die gröſsere Ursprünglichkeit der lezteren zu schlieſsen [10]). Gewiſs aber kann ebensowohl die Ausführung, in welche sich Lukas und Markus theilen, daſs der Besessene kein Kleid an sich geduldet, alle Fesseln zerrissen, und sich selbst mit Steinen geschlagen habe, eine willkührliche Ausmalung der einfachen Bezeichnung *χαλεποὶ λίαν* sein, welche Matthäus nebst der Folge, daſs Niemand jenen Weg habe gehen können, giebt, als diese eine ungenaue Zusammenfassung von jener.

Die Eröffnung der Scene zwischen dem oder den Dämonischen und Jesus geschieht hier wie oben durch einen angstvollen Zuruf des Dämonischen in der Person des ihn besitzenden Dämons, daſs er mit Jesus, dem Messias, von welchem er nur Qualen zu erwarten hätte, nichts zu schaffen haben wolle. Die zur Erklärung der Erscheinung, daſs der Dämonische Jesum sogleich als Messias erkannt, gemachten Postulate, daſs Jesus damals wohl auch schon auf dem peräischen Ufer als Messias genannt worden sei [11]), oder daſs dem Menschen (welchem seiner Wildheit wegen Niemand nahe kommen konnte!) einige von den mit Jesu über den See Gekommenen gesagt haben, dort sei der Messias an's Land gestiegen [12]), sind gleicherweise grund-

10) Schulz, a. a. O.

11) Schleiermacher, über den Lukas, S. 127.

12) Paulus, L. J. 1, a, S. 252.

los, als offenbar ist, wie auch hier dieselbe jüdisch-christliche Voraussetzung über das Verhältniſs der Dämonen zum Messias wie oben diesen Zug der Erzählung hervorgebracht hat[13]). Indeſs tritt hier noch eine Differenz der Berichte ein. Nach Matthäus nämlich rufen die Besessenen, wie sie Jesu ansichtig werden: τί ἡμῖν καὶ σοί —; ἦλθες — βασανίσαι ἡμᾶς; nach Lukas fällt der Dämonische Jesu zu Füſsen, und bittet ihn: μή με βασανίσῃς· nach Markus endlich läuft er von ferne herbei, um Jesum fuſsfällig bei Gott zu beschwören, daſs er ihn nicht quälen möchte. Wir haben also wieder einen Klimax: bei Matthäus ein schreckenvolles Abwehren des unerwünscht kommenden Jesus: bei Lukas eine bittende Annäherung an den gegenwärtigen; bei Markus sogar ein eiliges Aufsuchen des noch entfernten. Die Erklärer, von Markus ausgehend, müssen selbst zugeben, daſs das Herzulaufen eines Dämonischen zu Jesu, den er doch fürchtet, etwas Widersprechendes sei, weſswegen sie sich durch die Annahme helfen, der Mensch, als er sich gegen Jesum hin in Bewegung sezte, sei in einem lichten Augenblick gewesen, in welchem er vom Dämon befreit zu werden wünschte, und erst durch die Erhitzung des Laufens[14]), oder durch die Anrede Jesu[15]) sei er in den Paroxysmus gerathen, in welchem er in der Rolle des Dämons um Unterlassung der Austreibung bat. Allein in den zusammenhängenden Worten bei Markus: ἰδὼν — ἔδραμε — καὶ προσεκύνησε — καὶ κράξας — εἶπε· ist keine Spur von einem Wechsel seines Zustandes zu finden, und es bleibt so das Unwahrscheinliche seiner Darstellung; denn der wirklich Besessene hätte sich, wenn er den gefürchteten Messias von ferne erkannte, eher so schnell wie möglich davongemacht, als sich ihm

13) s. Fritzsche, in Matth. S. 329.

14) Natürliche Geschichte, 2, 174.

15) Paulus, ex. Handb. 1, b. S. 473; Olshausen, S. 302.

genähert, und wenn auch dieſs, so konnte er, der sich durch einen Gott feindseligen Dämon besessen glaubte, Jesum doch gewiſs nicht bei Gott beschwören, wie Markus den Dämonischen thun läſst [16]). Kann demnach seine Darstellung hier die ursprüngliche nicht sein, so ist die des Lukas ihr zu verwandt, und eigentlich nur um die Züge des Herzulaufens und Beschwörens einfacher, als daſs wir sie für die dem Faktum nächste ansehen könnten. Sondern die am reinsten gehaltene ist ohne Zweifel die des Matthäus, deren schreckenvolle Frage: ἦλθες ὧδε πρὸ καιρῦ βασανίσαι ἡμᾶς; einem Dämon, der als Feind des Messiasreichs vom Messias keine Schonung zu erwarten hatte, weit natürlicher steht, als die Bitte um Schonung bei Markus und Lukas, wenn gleich Philostratus in einer Erzählung, die man als Nachbildung dieser evangelischen ansehen könnte, sich an die leztere Form gehalten hat [17]).

Während man nach dem Bisherigen glauben muſste, die Dämonen haben hier wie in der ersten Erzählung, ohne daſs etwas von Seiten Jesu vorangegangen war, ihn auf die beschriebene Weise angesprochen: so holen nun die zwei mittleren Evangelisten nach, Jesus habe nämlich dem unsaubern Geiste geboten gehabt, den Menschen zu verlassen. Es fragt sich, wann Jesus dieſs gethan haben soll. Das Nächste wäre: ehe der Mensch ihn anredete; aber mit dieser Anrede ist bei Lukas das προσέπεσε, und mit diesem weiter rückwärts das ἀνακράξας so eng verbunden, daſs man den Befehl Jesu vor den Schrei und Fuſsfall als deren Ursache setzen müſste. Nun aber ist als Ursache davon vielmehr der bloſse Anblick Jesu angegeben, so daſs man bei Lukas nicht sieht, wo jenes Gebot

16) Diess finden auch Paulus S. 474. und Olshausen S. 303. auffallend.

17) Es ist diess die Erzählung von der Entlarvung einer Empusa durch Apollonius von Tyana, vit. Ap. 4, 35; bei Baur S. 145.

Jesu seine Stelle finden soll. Noch schlimmer ist es bei Markus, wo der Zuruf Jesu durch eine ähnliche Verkettung der Sätze sogar vor das ἔδραμε zurückgeschoben wird, so daſs Jesus sonderbarerweise schon aus der Ferne dem Dämon das ἔξελθε zugerufen haben müſste. Wenn auf diese Weise bei den beiden mittleren Evangelisten entweder die vorangeschickte zusammenhängende Darstellung oder der darauffolgende Zusaz unrichtig sein muſs: so fragt sich nur, was von beiden eher den Schein des Unhistorischen wider sich habe? Und hier hat selbst Schleiermacher eingeräumt, wenn in der ursprünglichen Erzählung von einem vorausgegangenen Gebote Jesu die Rede gewesen wäre, so würde dieses gewiſs in seiner rechten Stelle vor der Bitte der Dämonen, und mit Aufführung der eignen Worte Jesu gegeben worden sein; wogegen seine jezige Stellung als Nachtrag, und ebenso seine abgekürzte Fassung in der *oratio obliqua* (bei Lukas; erst Markus wandelt sie nach seiner Weise in *oratio recta* um) sehr stark die Vermuthung begründe, daſs es auch nur ein erklärender Nachtrag des Referenten aus eigener Conjektur sei [18]). Und zwar ist es ein höchst störender, indem er der ganzen Scene nachträglich eine andre Gestalt giebt, als sie von vorne herein zeigte. Zuerst nämlich war sie auf ein zuvorkommendes Erkennen und Bitten des Dämonischen angelegt: nun aber fällt der Erzähler aus seiner Rolle, und in der Meinung, der Bitte des Dämons um Schonung müsse ein harter Befehl Jesu vorangegangen sein,

---

18) a. a. O. S. 128. Wenn er nun aber diese unrichtige Ergänzung von Seiten des Lukas daraus erklärt, dass sein Berichterstatter vermuthlich beim Schiff beschäftigt und etwas zurückgeblieben, dem Anfang der Scene mit dem Dämoniachen nicht angewohnt habe, so ist diess ein gar zu neugieriger Scharfsinn neben der veralteten Annahme eines möglichst unmittelbaren Verhältnisses der evangelischen Berichte zu den Thatsachen.

bemerkt er nachfolgend, daſs Jesus vielmehr mit seinem Gebote zuvorgekommen.

An die Nachholung dieses Gebots schlieſst sich nun bei Markus und Lukas die Frage Jesu an den Dämon an: τί σοι ὄνομα; worauf sich eine Mehrheit von Dämonen zu erkennen giebt, und als ihren Namen λεγεών bezeichnet, — eine Zwischenhandlung, von welcher Matthäus nichts hat. Wie wäre es nun, wenn, wie der vorige Zusaz eine nachträgliche Erklärung des Vorhergehenden, so diese Frage und Antwort eine vorausgeschickte Einleitung des Folgenden wäre? und ebenso nur aus den eigenen Mitteln der Sage oder des Referenten? Der sofort von den Dämonen ausgesprochene Wunsch nämlich, in die Schweineheerde zu fahren, sezt zwar auch bei Matthäus eine Mehrheit von Dämonen in jedem der beiden Besessenen voraus, weil doch die Zahl der bösen Geister beiläufig der Zahl der Schweine entsprechend gedacht werden muſs: eben dieses Entsprechen aber der beiderseitigen Anzahl schien noch besonders hervorgehoben werden zu müssen. Was nun bei Thieren eine Heerde, das ist bei Menschen und höheren Wesen ein Heer, oder genauer eine Heeresabtheilung, und da lag, wenn eine gröſsere Abtheilung bezeichnet werden sollte, nichts näher, als die römische Legion, welche Matth. 26, 53. auf die Engel, wie hier auf die Dämonen angewendet ist. — Daſs es nun aber, auch abgesehen von dieser näheren Bestimmung, mehrere Dämonen gewesen sein sollen, welche hier in Einem Individuum ihre Wohnung aufgeschlagen hatten, ist als undenkbar zu bezeichnen. Denn wenn man zwar so viel etwa noch sich vorstellig machen kann, wie Ein Dämon mit Unterdrückung des menschlichen Bewuſstseins, sich eines menschlichen Organismus bemächtigen könne: so geht einem doch alle Vorstellung aus, sobald man gar viele einen Menschen besizende dämonische Persönlichkeiten sich denken soll. Denn da dieses Besitzen nichts Andres ist, als, sich zum Sub-

jekt des Bewuſstseins in einem Individuum machen, das Bewuſstsein aber in der Wirklichkeit nur Eine Spitze, Einen Mittelpunkt haben kann: so ist jedenfalls das schlechterdings nicht zu denken, daſs zu gleicher Zeit mehrere Dämonen von einem Menschen sollten Besiz nehmen können, und es könnte die mehrfache Besitzung immer nur von einem successiven Wechsel des Besessenseins durch verschiedene Dämonen verstanden werden, und nicht wie hier ein ganzes Heer derselben zugleich im Menschen sein und zugleich ihn verlassen.

Darin nun stimmen weiterhin alle Erzählungen überein, daſs die Dämonen (um nicht, wie Markus sagt, ausser Landes, oder nach Lukas in den Abgrund verwiesen zu werden) Jesum um die Erlaubniſs gebeten haben, in die benachbarte Schweineheerde zu fahren, daſs ihnen dieſs von Jesu gestattet worden, und sofort durch ihre Einwirkung sämmtliche Schweine (Markus, man darf nicht fragen, aus welchen Mitteln, bestimmt ihre Zahl auf 2000) in den See gestürzt und ersoffen seien. Bleibt man hier auf dem Standpunkt der Berichte, welche durchaus wirkliche Dämonen voraussetzen, stehen, so fragt es sich: wie können Dämonen, — eingeräumt auch, daſs sie von Menschen Besiz nehmen können, — wie können sie aber, als in jedem Fall vernünftige Geister, den Wunsch haben und erreichen, in thierische Bildungen einzugehen? Jede Religion und Philosophie, welche die Seelenwanderung verwirft, muſs aus demselben Grunde auch die Möglichkeit eines solchen Überganges läugnen, und Olshausen stellt vollkommen richtig die gadarenischen Säue im N. T. mit Bileams Esel im alten als ein ähnliches σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα zusammen [19]. Diesem ist er aber durch die Bemerkung, daſs hier nicht an ein Eingehen der einzelnen Dämonen in die einzelnen Schweine, sondern an ein bloſses Einwirken

19) S. 305. Anm.

ſämmtlicher böſen Geiſter auf die Thiermaſse zu denken ſei, mehr ausgewichen, als daſs er darüber hinweggekommen wäre. Denn das εἰσελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους, wie es dem ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου gegenüberſteht, kann doch unmöglich etwas Anderes bedeuten, als daſs die Dämonen in daſſelbe Verhältniſs, in welchem ſie bisher zu den beſeſſenen Menſchen geſtanden, nunmehr zu den Schweinen getreten ſeien; auch konnte ſie vor der Verbannung auſser Lands oder in den Abgrund nicht ein bloſses Einwirken, ſondern nur ein wirkliches Einwohnen in den Leibern der Thiere bewahren: ſo daſs jenes σκάνδαλον ſtehen bleibt. Unmöglich alſo kann jene Bitte von wirklichen Dämonen, ſondern nur etwa von jüdiſchen Wahnſinnigen vorgebracht worden ſein, nach den Vorſtellungen ihres Volks. Ohne leibliche Hülle zu ſein, macht dieſen zufolge den böſen Geiſtern Qual, weil ſie ohne Leib ihre ſinnlichen Lüſte nicht befriedigen können [20]; waren ſie daher aus den Menſchen ausgetrieben, ſo muſsten ſie in Thierleiber zu fahren wünſchen, und was taugte für ein πνεῦμα ἀκάθαρτον beſſer, als ein ζῶον ἀκάθαρτον, wie das Schwein war? [21]) So weit könnten alſo die Evangeliſten in dieſem Punkt das Faktiſche richtig wiedergeben, indem ſie nur ihrer Vorſtellung gemäſs den Dämonen zuſchrieben, was vielmehr die Kranken aus ihrem Wahne heraus ſprachen. Nun aber, wenn es weiter heiſst, die Dämonen ſeien in die Schweine gefahren, berichten da die Evangeliſten nicht eine offenbare Unmöglichkeit? Paulus meint, auch hier, wie ſonſt immer, identificiren die Evangeliſten die beſeſſenen Menſchen mit den ſie beſitzenden Dämonen, und ſchrei-

20) Clem. hom. 9, 10.

21) Fritzsche, in Matth. p. 332. Nach Eisenmenger 2, 447 ff. halten ſich, der jüdiſchen Vorſtellung gemäſs, die Dämonen überhaupt gern an unreinen Orten auf, und in Jalkut Rubeni f. 10, 2. (bei Wetstein) findet ſich die Notiz: Anima idololatrarum, quae venit a spiritu immundo, vocatur porcus.

ben also das *εἰσελϑεῖν εἰς τοὺς χοίρους* den lezteren zu, während doch in der Wirklichkeit nur die ersteren ihrer fixen Idee gemäſs auf die Schweine losgerannt seien [22]. Hier lieſse sich zwar des Matthäus *ἀπῆλϑον εἰς τοὺς χοίρους*, für sich genommen, etwa noch von einem Losrennen auf die Heerde verstehen; aber nicht nur muſs Paulus selbst einräumen, daſs das *εἰσελϑόντες* der beiden andern Synoptiker ein wirkliches Hineingehen in die Schweine bezeichne, sondern es hat auch Matthäus, wie die beiden andern, vor dem *ἀπῆλϑον* ein *ἐξελϑόντες οἱ δαίμονες* (sc. *ἐκ τῶν ἀνϑρώπων*), wodurch also die in die Schweine fahrenden Dämonen von den Menschen, aus welchen sie vorher wichen, deutlich genug unterschieden sind [23]. So erzählen also unsre Berichterstatter hier nicht blos wirklich Vorgefallenes, gefärbt durch die Vorstellungsweise ihrer Zeit, sondern hier haben sie einen Zug, der gar nicht auf diese Weise vorgefallen sein kann.

Neuen Anstoſs macht die Wirkung, welche die Dämonen in den Schweinen hervorgebracht haben sollen. Kaum in dieselben gefahren nämlich sollen sie die ganze Heerde angetrieben haben, sich in den See zu stürzen, wobei man mit Recht fragt, was denn die Dämonen nun durch das Fahren in die Thiere gewonnen haben, wenn sie diese alsbald vernichteten, und sich somit der so sehr erbetenen leidlichen Interimswohnung selbst wieder beraubten [24]? Die Vermuthung, die Absicht der Dämonen bei Vernichtung der Schweine sei gewesen, die Gemüther der Eigenthümer durch diesen Verlust gegen Jesum einzunehmen, was auch erfolgt sei [25], ist zu weit hergeholt; die andre, daſs der mit Geschrei auf die Heerde losstür-

22) a. a. O. S. 474. 485. Ebenso Winer, b. Realw. 1, S. 192.
23) Fritzsche, in Matth. S. 330.
24) Paulus, a. a. O. S. 475 f.
25) Olshausen, S. 307.

sende Dämonische sammt den im Schrecken davonlaufenden Hirten die Schweine scheu gemacht und in's Wasser gejagt habe [26]), würde, wenn sie auch nicht nach dem Obigen dem Text zuwider wäre, doch nicht hinreichen, um das Ertrinken einer Heerde von 2000 Stücken nach Markus, oder überhaupt nur einer groſsen Heerde, nach Matthäus, zu erklären. Die Ausflucht, daſs wohl nur ein Theil der Heerde ersoffen sei [27]), hat in der evangelischen Erzählung nicht den mindesten Halt. — Vermehrt wird für diesen Punkt die Schwierigkeit durch die nahe liegende Reflexion auf den nicht geringen Schaden, welchen das Ertrinken der Heerde den Eigenthümern brachte, und dessen mittelbarer Urheber Jesus gewesen wäre. Die Orthodoxen, wenn sie Jesum in irgend einer Wendung dadurch rechtfertigen wollen, daſs durch Zulassung des Übergangs der Dämonen in die Schweine die Heilung des Besessenen möglich gemacht worden sei, und daſs doch gewiſs Thiere getödtet werden dürfen, damit die Menschen lebendig werden [28]), bedenken nicht, daſs sie hiedurch auf die für ihren Standpunkt inconsequenteste Weise die absolute Macht Jesu über das dämonische Reich beschränken. Die Auskunft aber, Jesus habe, sofern die Schweine Juden gehörten, diese für ihre gewinnsüchtige Übertretung des Gesetzes strafen wollen [29]), überhaupt habe er aus göttlicher Vollmacht gehandelt, welche oft zu höheren Zwecken Einzelnes zerstöre, und durch Bliz, Hagel und Überschwemmung vieler Menschen Habe vernichten lasse [30]), worüber Gott

26) Paulus, S. 474.

27) Paulus, S. 485; Winer, a. a. O.

28) Olshausen, a. a. O.

29) Ders. ebendas.

30) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in seinen Studien, 1, 1, S. 51 f.

der Ungerechtigkeit anzuklagen, albern wäre [31]), — dieſs ist wieder die auf orthodoxem Standpunkt unerlaubteste Vermischung des Standes der Erniedrigung Christi mit dem seiner Erhöhung, ein schwärmerisches Hinausgehen über das besonnene paulinische *γενόμενον ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4.) und *ἑαυτὸν ἐκένωσε* (Phil. 2, 7.), welches uns Jesum völlig entfremdet, indem es ihn auch in Bezug auf die sittliche Beurtheilung seiner Handlungen über das Maaſs des Menschlichen hinaushebt. Es blieb daher nur noch übrig, das vom Standpunkt der natürlichen Erklärung vorausgesezte Hineinrennen der Dämonischen unter die Schweine und deren dadurch herbeigeführten Untergang als etwas Jesu selbst Unerwartetes, für das er also auch nicht verantwortlich sei, darzustellen [32]: im offensten Widerspruch gegen die evangelische Darstellung, welche Jesum die Erfolge, sofern er sie auch nicht geradezu bewirkt, doch auf's Bestimmteste vorhersehen läſst [33]). Es scheint daher auf Jesu die Beschuldigung eines Eingriffs in fremdes Eigenthum liegen zu bleiben, wie denn Gegner des Christenthums diese Erzählung sich längst gehörig zu Nutze gemacht haben [34]); wenigstens wäre Pythagoras in ähnlichem Falle weit billiger verfahren, da er die Fische, deren Loslassung er von den Fischern, die sie gefangen hatten, auswirkte, ihnen baar bezahlt haben soll [35]).

Bei diesem Gewebe von Schwierigkeiten, welche namentlich der Punkt mit den Schweinen in die vorliegende Erzählung bringt, ist es kein Wunder, daſs man in Bezug auf diese Anekdote früher als bei den meisten andern aus dem öffentlichen Leben Jesu angefangen hat, die durchgängige historische Realität der Erzählung zu bezweifeln,

31) Olshausen, a. a. O.
32) Paulus.
33) s. Ullmann.
34) z. B. Woolston, Disc. 1, S. 32 ff.
35) Jamblich. vita Pythag. no. 36. ed. Kiessling.

und insbesondere den Untergang der Schweine mit der durch Jesum bewirkten Austreibung der Dämonen ausser Beziehung zu setzen. So fand Krug in der Stellung beider Erfolge ein in der Tradition entstandenes ὕστερον πρότερον. Die Schweine seien schon vor der Landung Jesu durch den Sturm, der während seiner Überfahrt wüthete, in den See gestürzt worden, und als Jesus nachher den Dämonischen heilen wollte, habe entweder er selbst, oder einer aus seinem Gefolge, den Menschen beredet, seine Dämonen seien bereits in jene Schweine gefahren, und haben sie in den See gestürzt; was dann als wirklich so erfolgt aufgenommen und weiter gesagt worden sei [36]. K. Ch. L. Schmidt läſst, als Jesus an's Land stieg, die Hirten ihm entgegen gehen, indessen von den sich selbst überlassenen Schweinen mehrere in das Wasser stürzen, und da nun um eben diese Zeit Jesus dem Dämon auszufahren geboten habe, so haben die Umstehenden Beides in Causalzusammenhang gesezt [37]. Ohne weitere Bemerkung erkennt man in diesen Erklärungsversuchen, an der grossen Rolle, welche in denselben das zufällige Zusammentreffen verschiedener Umstände spielt, die ungeschickte Vermischung der mythischen Erklärung mit der natürlichen, wie sie den ersten Unternehmungen auf dem mythischen Standpunkt eigen gewesen ist. Da diese Vermischung darin besteht, daſs von dem Unglaublichen in einer Erzählung, statt es aus Zeitvorstellungen herzuleiten, eine historische aber wunderlose Grundlage angenommen wird: so fragt sich, ob in der Zeit der muthmaſslichen Bildung

36) In der Abhandlung über genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder, in Henke's Museum 1, 3, S. 410 ff. Zu loben ist hier auch das Bewusstsein davon, dass die Darstellung bei Matthäus die einfachere, die der beiden andern Evangelisten die ausgeschmücktere ist.

37) Exeg. Beiträge, 2, 109 ff.

der evangelischen Erzählungen sich Vorstellungen finden, aus welchen sich der Zug mit den Schweinen in der vorliegenden Geschichte erklären lieſse?

Eine hiehergehörige Zeitmeinung hatten wir schon, nämlich die, daſs Dämonen nicht ohne Leib sein wollen, und, daſs sie gerne an unreinen Orten seien, weſswegen ihnen die Leiber von Schweinen am besten taugen muſsten: indeſs erklärt sich hieraus der Zug noch nicht, daſs sie die Schweine in das Wasser gestürzt haben sollen. Doch auch hiefür fehlt es nicht an erklärenden Notizen. Josephus berichtet von einem jüdischen Beschwörer, der durch Salomonische Formeln und Mittel die Dämonen austrieb, daſs er, um die Anwesenden von der Realität seiner Austreibungen zu überführen, in die Nähe des Besessenen ein Wassergefäſs gestellt habe, welches der ausfahrende Dämon umwerfen und dadurch den Zuschauern augenscheinlich zeigen muſste, daſs er aus dem Menschen heraus sei [38]. Auf ähnliche Weise wird von Apollonius von Tyana erzählt, daſs er einem Dämon, der einen Jüngling besessen hatte, befohlen habe, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen, worauf derselbe sich erbot, ein in der Nähe befindliches Standbild umzuwerfen, welches dann zum groſsen Erstaunen aller Anwesenden wirklich in dem Augenblick umfiel, als der Dämon den Jüngling verlieſs [39]. Galt hienach das in Bewegung Setzen eines nahen Gegenstandes ohne körperliche Berührung als die sicherste Probe der Realität einer Dämonenaustreibung: so durfte diese Probe auch Jesu nicht fehlen, und zwar,

---

38) Antiq. 8, 2, 5: *βυλόμενος δὲ πεῖσαι καὶ παραςῆσαι τοῖς παρατυγχάνυσιν ὁ Ἐλεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει ἰσχὺν, ἐτίθει μικρὰν ἔμπρασθεν ἤτοι ποτήριον πλῆρες ὕδατας ἢ ποδόνιπτραν, καὶ τῷ δαιμανίῳ προσέταττεν ἐξιόντι τῷ ἀνθρώπῳ ταῦτ᾽ ἀνατρέψαι, καὶ παρασχεῖν ἐπιγνῶναι ταῖς ἁρῶσιν, ὅτι καταλέλαιπε τὰν ἄνθρωπον.*

39) Philostr. v. Ap., 4, 20; bei Baur, a. a. O. S. 39.

wenn jener Gegenstand bei einem Eleazar nur μικρὸν von dem Beschwörer und dem Kranken entfernt, mithin der Gedanke an eine Täuschung nicht ganz ausgeschlossen war, so räumt in Bezug auf Jesum Matthäus, hierin ausmalender als die beiden andern, durch die Bemerkung, daſs die Schweineheerde μακρὰν geweidet habe, auch den lezten Rest einer solchen Möglichkeit hinweg. Daſs nun aber diese Probe hier nicht blos an Einem Gegenstande, sondern an mehreren sich zeigte, dieſs hatte seinen Grund in einer andern Rücksicht, welche mit der bisher ausgeführten sich verband. Jesus sollte nämlich nicht bloſs gewöhnliche Besessene, wie den der ersten von uns betrachteten Geschichte, geheilt haben, sondern die schwierigsten Kuren dieser Art sollten ihm gelungen sein. Den gegenwärtigen Fall als einen von äusserster Schwierigkeit darzustellen, darauf ist von vorne herein die ganze Erzählung mit ihrer grellen Schilderung von dem furchtbaren Zustand des Gadareners angelegt. Zu dem Complicirten eines solchen Falles gehörte nun aber besonders, daſs die Besitzung keine einfache, sondern wie bei Maria Magdalena, ἀφ᾽ ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει (Luc. 8, 2.), oder bei der dämonischen Recidive, wo der ausgetriebene Dämon mit sieben ärgeren wiederkommt (Matth. 12, 45.), eine mehrfache war, weſswegen denn hier selbst diese Zahlen noch überboten, und der Darstellung des Markus zufolge gegen 2000 Dämonen in Einem Menschen zu denken sind. Daher nun für die mehreren Dämonen die mehreren Gegenstände, als welche durch den Zutritt oben erwähnter Vorstellungen Thiere und näher Schweine bestimmt wurden. Die Einwirkung der aus dem Menschen vertriebenen Dämonen aber, wie sie an einem Wassergefäſs oder Standbild durch nichts augenscheinlicher sich zeigen konnte, als dadurch, daſs dasselbe gegen sein natürliches, durch das Gesez der Schwere bestimmtes Verhalten umfiel: so konnte sie an Thieren durch nichts sicherer sich bethätigen, als wenn

diese, ihrem natürlichen Lebenstrieb zuwider, sich zu ersäufen veranlaſst wurden. Nur diese Entstehung unserer Erzählung aus dem Zusammentreffen verschiedener Zeitvorstellungen und Interessen erklärt auch den oben bemerkten Widerspruch, daſs die Dämonen zuerst die Schweine als Aufenthalt sich erbitten, und unmittelbar darauf diesen Aufenthalt selbst zerstören. Jene Bitte nämlich ist, wie gesagt, aus der Vorstellung von der Scheue der Dämonen vor Körperlosigkeit erwachsen, diese Zerstörung aber aus der hiemit gar nicht zusammenhängenden von einer Austreibungsprobe; was Wunder, wenn aus so heterogenen Vorstellungen zwei widersprechende Züge in der Erzählung hervorgiengen?

Die dritte und lezte ausführlich erzählte Dämonenaustreibung hat das Eigenthümliche, daſs zuerst die Jünger vergeblich die Heilung versuchen, hierauf aber Jesus dieselbe mit Leichtigkeit vollbringt. Sämmtliche Synoptiker nämlich (Matth. 17, 14 ff.; Marc. 9, 14 ff.; Luc. 9, 37 ff.) berichten einstimmig, wie Jesus mit seinen drei Vertrautesten vom Verklärungsberge herabgekommen sei, habe er seine übrigen Jünger in der Verlegenheit gefunden, daſs sie einen besessenen Knaben, welchen sein Vater zu ihnen gebracht hatte, nicht im Stande gewesen seien zu heilen.

Auch in dieser Erzählung findet eine Abstufung statt von der gröſsten Einfachheit bei Matthäus bis zur gröſsten Ausführlichkeit der Schilderung bei Markus, was denn auch hier wieder die Folge gehabt hat, daſs man den Bericht des Matthäus als den der Thatsache am fernsten stehenden den Relationen der beiden andern nachsetzen zu müssen glaubte [40]. Im Eingang läſst Matthäus Jesum, vom Berge herabgestiegen, zu dem ὄχλος stoſsen, hierauf den Vater des Knaben zu ihm treten und ihn fuſsfällig um

40) Schulz, S. 319.

Heilung desselben bitten; nach Lukas kommt ihm der ὄχλος entgegen; nach Markus endlich sieht Jesus um die Jünger viel Volks und Schriftgelehrte, die mit ihnen streiten, das Volk, wie es seiner ansichtig wird, läuft hinzu und begrüſst ihn, er aber fragt, was sie streiten? worauf der Vater des Knaben das Wort nimmt. Hier haben wir in Bezug auf das Benehmen des Volks wieder einen Klimax: aus dem zufälligen Zusammentreffen mit demselben bei Matthäus war schon bei Lukas ein Entgegenkommen des Volks geworden, und dieses steigert nun Markus zu einem Herbeilaufen, um Jesum zu begrüſsen, wozu er noch das abenteuerliche ἐξεθαμβήθη fügt. Was in aller Welt hatte das Volk, wenn Jesus mit einigen Jüngern daherkam, so sehr zu erstaunen? Dieſs bleibt durch alle andern Erklärungsgründe, die man aufgesucht hat, so unerklärt, daſs ich den Gedanken des Euthymius nicht so absurd finden kann, wie Fritzsche ihn dafür ausgiebt, es sei an dem eben vom Verklärungsberg herabgestiegenen Jesus noch etwas von dem himmlischen Glanz, der ihn dort umleuchtet hatte, sichtbar gewesen, wie bei Moses, als er vom Sinai herunterkam (2 Mos. 34, 29 f.). Daſs unter diesem Volksgedränge zufällig auch Schriftgelehrte sich befunden haben, welche den Jüngern wegen der miſslungenen Heilung zusetzten und sie in einen Streit verwickelten, ist zwar an und für sich gar wohl denkbar, aber im Zusammenhang mit jenen Übertreibungen hinsichtlich des Verhaltens der Menge muſs auch dieser Zug verdächtig werden, zumal die beiden andern Berichterstatter ihn nicht haben; so daſs, wenn sich zeigen läſst, auf welche Weise der Referent dazu kommen konnte, ihn aus eigener Combination hinzuzufügen, wir ihn mit höchster Wahrscheinlichkeit fallen lassen dürfen. In Bezug auf die Fähigkeit Jesu, Wunder zu thun, hieſs es bei Markus früher einmal (8, 11.) bei Gelegenheit der Forderung eines himmlischen Zeichens von den Pharisäern: ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, und so lieſs er

denn hier, wo die Jünger sich unfähig zum Wunderthun zeigten, die groſsentheils zur pharisäischen Sekte gehörigen γραμματεῖς als συζητοῦντας τοῖς μαθηταῖς auftreten. — Auch in der folgenden Schilderung der Umstände des Knaben findet dieselbe Abstufung in Bezug auf die Ausführlichkeit statt, nur daſs Matthäus das σεληνιάζεται eigen hat, welches man ihm nie hätte zum Vorwurf machen sollen [41]), da die Herleitung periodischer Krankheiten vom Monde im Zeitalter Jesu nichts Ungewöhnliches war [42]). Dem Markus ist die Bezeichnung des den Knaben besitzenden πνεῦμα als ἄλαλον (V. 17.) und κωφὸν (V. 25.) eigenthümlich; es konnte nämlich das Ausstossen unartikulirter Laute während des epileptischen Anfalles als Stummheit, und das für jede Anrede unzugängliche Verhalten des Kranken als Taubheit des Dämons angesehen werden.

Wie der Vater Jesum von dem Gegenstand des Streits und der Unfähigkeit seiner Jünger, den Knaben zu heilen, unterrichtet hat, bricht Jesus in die Worte aus: γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη κ. τ. λ. Vergleicht man bei Matthäus den Schluſs der Erzählung, wo Jesus den Jüngern auf die Frage, warum sie den Kranken nicht haben heilen können, zur Antwort giebt: διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν, und hierau die Schilderung der bergeversetzenden Macht schlieſst, welche ein auch nur senfkorngroſser Glaube habe (V. 19 ff.): so kann man nicht zweifelhaft sein, daſs nicht auch jene unwillige Anrede sich auf die Jünger beziehe, in deren Unfähigkeit, den Dämon auszutreiben, Jesus einen Beweis ihres noch immer mangelhaften Glaubens fand [43]). Diese schlieſsliche Erklärung des Unvermögens der Jünger aus ihrer ἀπιστία läſst Lukas weg, und

41) Wie Schulz a. a. O. zu thun scheint.

42) s. die von Paulus ex. Handb. 1, b, S. 569, und von Winer, 1, S. 191 f. angeführten Stellen.

43) so Fritzsche z. d. St.

Markus thut ihm nicht nur dieses nach, sondern flicht auch V. 21—24. eine ihm eigenthümliche Zwischenscene zwischen Jesus und dem Vater ein, in welcher er zuerst Einiges über die Krankheitsumstände theils aus Matthäus, theils aus eigenen Mitteln nachholt, hierauf aber den Vater zur πίϛις aufgefordert werden, und sofort mit Thränen die Schwäche seines Glaubens und den Wunsch einer Stärkung desselben aussprechen läſst. Dieses zusammengenommen mit der Notiz von den streitenden Schriftgelehrten, wird man nicht irre gehen, wenn man bei Markus und wohl auch bei Lukas die Anrede: ὦ γενεὰ ἄπιϛος, auf das Publikum im Unterschied von den Jüngern, nach Markus namentlich auch auf den Vater des Knaben bezieht, dessen Unglaube hier als der Heilung hinderlich, wie anderwärts (Matth. 9, 2.) der Glaube der Angehörigen als derselben förderlich dargestellt wird. Da aber beide Evangelisten diesen Sinn dadurch hervorbringen, daſs sie die Erklärung der Unwirksamkeit der Jünger aus ihrer ἀπιϛία sammt dem Ausspruch über die Berge versetzende Macht des Glaubens hier weglassen: so fragt sich, ob die andern Verbindungen, in welche sie diese Reden stellen, passender als die bei Matthäus sind? Bei Lukas nun steht der Ausspruch: wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn u. s. f. (denn das διὰ τὴν ἀπιϛίαν ὑμῶν haben beide gar nicht), nur mit der geringen Variation, daſs statt des Berges ein Baum genannt ist, 17, 5. 6. ausser aller Verbindung weder mit dem Vorhergehenden noch Folgenden als ein versprengtes Redestück kleinster Gröſse, mit der ohne Zweifel nach Art von Luc. 11, 1. und 13, 23. gemachten Einleitung, daſs die Jünger Jesum bitten: πρόσθες ἡμῖν πίϛιν· Markus giebt die Sentenz vom Berge versetzenden Glauben als Nutzanwendung zu der Geschichte vom verfluchten Feigenbaum, wo sie auch Matthäus wieder hat. Aber dazu paſst, wie wir bald sehen werden, der Ausspruch gar nicht, sondern, wenn wir nicht ganz darauf

verzichten wollen, etwas von dem Anlaſs zu wissen, bei welchem er gethan worden ist, so müssen wir die Verbindung bei Matthäus als die ursprüngliche annehmen; denn zu einer den Jüngern miſslungenen Kur paſst er vortrefflich. — Ausser dem Zwischenspiel mit dem Vater hat Markus die Scene auch dadurch noch effektvoller zu machen gesucht, daſs er während jener Zwischenhandlung einen Volkszulauf entstehen, nach Austreibung des Dämons den Knaben ὡσεὶ νεκρὸν, so daſs Viele sagten, ὅτι ἀπέθανεν, hinsinken, und von Jesu, wie er sonst bei Todten that (Matth. 9, 25.), durch ein κρατεῖν τῆς χειρὸς aufgerichtet und ins Leben zurückgerufen werden läſst.

Während nach vollendeter Kur Lukas durch eine kurze Hinweisung auf das Erstaunen des Volkes schlieſst, lassen die ersten Synoptiker beide die Jünger, als sie mit Jesu allein sind, die Frage an ihn richten, warum sie nicht im Stande gewesen seien, den Dämon auszutreiben? was er nun bei Matthäus zunächst auf die erwähnte Weise aus ihrem Unglauben, bei Markus aber daraus erklärt, daſs τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν, εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ, was auch Matthäus nach den Reden über Unglauben und Glaubensmacht noch hinzufügt. Dieſs scheint nun bei Matthäus eine üble Zusammensetzung zu geben; denn wenn zu der Heilung Fasten und Beten erforderlich war: so hätten die Jünger, falls sie nicht vorher gefastet hatten, auch mit dem festesten Glauben den Dämon nicht auszutreiben vermocht [44]. Ob nun die Auskunft genüge, die beiden von Jesu namhaft gemachten Gründe der Unwirksamkeit der Jünger dadurch zu vereinigen, daſs man Fasten und Beten eben als Stärkungsmittel des Glaubens betrachtet [45], oder ob mit Schleiermacher eine Zusammenstellung von nicht zusammengehörigen Aussprüchen an-

44) Schleiermacher, S. 150.

45) Küster, Immanuel, S. 197; Fritzsche z. d. St.

zunehmen sei, bleibe hier dahingestellt. Daſs übrigens eine solche geistige und leibliche Diät des Exorcisten auf den Besessenen von Wirkung sein sollte, hat man befremdlich gefunden, und indem man eine solche mit Porphyrius [46]) eher dem Kranken angemessen dachte, hat man die *προσευχὴ καὶ νηστεία* als eine dem Besessenen, um die Kur radikal zu machen, gegebene Vorschrift angesehen [47]). Allein in offenbarem Widerspruch gegen die Erzählung. Denn wenn Fasten und Beten von Seiten des Kranken zum Gelingen der Kur erforderlich gewesen wäre: so hätten wir eine allmählige Heilung und keine plözliche, was doch alle Kuren sind, die in den Evangelien von Jesu erzählt werden, und wie namentlich diese durch das *καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* bei Matthäus, so wie durch das zwischen *ἐπετίμησε κ. τ. λ.* und *ἀπέδωκε κ. τ. λ.* hineingestellte *ἰάσατο* bei Lukas deutlich genug bezeichnet ist. Freilich will Paulus jenen Ausdruck des Matthäus gerade zu seinem Vortheil wenden, indem er ihn so versteht, von jener Zeit an sei nun der Knabe durch Anwendung der vorgeschriebenen Diät allmählig vollends gesund geworden. Allein man darf nur dieselbe Formel, wo sie sonst in den Evangelien als Schluſsformel von Heilungsgeschichten vorkommt, betrachten, um sich von der Unmöglichkeit jener Deutung zu überzeugen. Wenn z. B. die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen mit der Bemerkung schlieſst (Matth. 9, 22.): *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης*, so wird man dieſs doch nicht übersezen wollen: *et exinde mulier paulatim servabatur*, sondern es kann nur heiſsen: *servata erat, servatam se praebuit, ab illo temporis momento.* Ein Anderes, worauf sich Paulus beruft, um zu beweisen, daſs Jesus hier ein fortzusetzendes Heilverfahren eingeleitet habe, ist das *ἀπέ-*

46) de abstinent. 2, p. 204 und 417 f. s. Winer, 1, S. 191.
47) Paulus, ex. Handb. 2, S. 471 f.

δωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτῦ bei Lukas, was nach ihm ziemlich überflüssig wäre, wenn es nicht ein Übergeben zu besonderer Fürsorge bezeichnen sollte. Allein ἀποδίδωμι heiſst nicht zunächst übergeben, sondern zurückgeben, und so liegt in dem Satze nur der Sinn: *puerum, quem sanandum acceperat, sanatum reddidit*, oder, daſs er den einer fremden Gewalt, des Dämons, verfallenen Sohn den Eltern als den ihrigen zurückgegeben habe. Endlich, wie willkürlich ist es, wenn Paulus das ἐκπορεύεται (Matth. V. 21.) in der engeren Bedeutung eines völligen Weggehens vom vorläufigen Ausfahren, was schon auf das Wort Jesu (V. 18.) geschehen sei, unterscheidet. So daſs uns auch hier keine successive Kur berichtet ist, sondern, wie sonst immer, eine momentane, weſswegen denn auch die προσευχὴ und νηϛεία nicht als Vorschrift für den Patienten gefaſst werden können.

Zu dieser ganzen Geschichte muſs eine analoge Erzählung aus 2 Kön. 4, 29 ff. verglichen werden. Hier will der Prophet Elisa einen gestorbenen Knaben dadurch wieder zum Leben bringen, daſs er seinen Knecht Gehasi mit seinem Stabe sendet, welchen dieser dem Todten auf das Angesicht legen soll; aber das Vornehmen des Knechts bleibt ohne Erfolg, und Elisa muſs selbst kommen und den Knaben in's Leben rufen. Das gleiche Verhältniſs, wie in dieser A. T.lichen Geschichte zwischen dem Propheten und seinem Diener, sehen wir in der N. T. lichen Erzählung zwischen dem Messias und seinen Jüngern, daſs diese ohne ihn nichts thun können, daſs aber er, was ihnen zu schwer ist, mit Sicherheit vollbringt. Ebendamit aber sehen wir auch die Tendenz beider Erzählungen: sie ist, durch Hinweisung auf den Abstand zwischen ihm und selbst seinen vertrautesten Schülern den Meister zu heben; oder, wenn wir die vorliegende evangelische Erzählung mit der von dem gadarenischen Besessenen zusammenhalten, so können wir sagen: wie jener früher erwogene Fall an

sich selbst als einer von höchster Schwierigkeit geschildert wurde, so dieser durch das Verhältniſs, in welches die demselben gewachsene Kraft Jesu zu der, wenn auch sonst noch so groſsen, doch hier nicht ausreichenden Kraft seiner Jünger gestellt wird.

Von den übrigen, kürzer erzählten Dämonenaustreibungen ist die Heilung eines dämonisch Stummen und eines ebenso Blindstummen oben bei Gelegenheit des daran sich knüpfenden Vorwurfs eines höllischen Bündnisses, so wie die der zusammengebückten Frau in der allgemeinen Betrachtung über die Dämonischen bereits genügend zur Sprache gekommen; die der besessenen Tochter des kananäischen Weibes aber (Matth. 15, 22 ff. Marc. 7, 25 ff.) hat nur das Eigenthümliche, daſs sie von Jesu durch ein Wort aus der Entfernung bewirkt wird, wovon später.

Wenn nun den evangelischen Berichten zufolge in allen diesen Fällen die Austreibung des Dämons Jesu gelungen ist: so bemerkt Paulus, daſs diese Art von Heilungen, unerachtet sie für das Ansehen Jesu bei der Menge das Meiste gewirkt habe, doch an sich die leichteste gewesen sei, und auch de Wette will für die Heilung der Dämonischen, aber auch nur für sie, eine psychologische Erklärung gelten lassen [48]; Bemerkungen, welchen wir nicht werden umhin können beizutreten. Denn sehen wir als die wirkliche Grundlage des Zustands der Dämonischen bald eine Art von Verrückung, bald krampfhafte Stimmung des Nervensystems an, so wissen wir, daſs auf psychische und Nervenkrankheiten am ehesten auch psychisch einzuwirken ist, eine Einwirkung, zu welcher bei dem überwiegenden Ansehen Jesu als Propheten und später selbst als des Messias alle Bedingungen vorhanden waren. Nun aber findet unter solchen Zuständen eine bedeutende Abstu-

48) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 458. L. J. 1, a, S. 223; de Wette, bibl. Dogm. §. 222, Anm. c.

fung statt, je nachdem sich die psychische Verrückung mehr oder weniger auch schon körperlich fixirt hat, und die Verstimmung des Nervensystems mehr oder minder habituell geworden und in die übrigen Systeme übergegangen ist. Es stellt sich also der Kanon: je mehr das Übel blos in einer Verstimmung des Gemüthes lag, auf welches Jesus unmittelbar durch sein Wort geistig wirken konnte, oder in einer leichteren des Nervensystems, auf welches er durch Vermittlung des Gemüths gewaltigen Eindruck zu machen im Stande war: desto eher war es möglich, daſs Jesus λόγῳ (Matth. 8, 16.) und παραχρῆμα (Luc. 13, 13.) dergleichen Zuständen ein Ende machen konnte; je mehr aber umgekehrt das Übel sich auch schon als körperliche Krankheit festgesezt hatte, desto schwerer ist anzunehmen, daſs Jesus im Stande gewesen sei, auf rein psychologische Weise und augenblicklich Hülfe zu schaffen. Ein zweiter Kanon ergiebt sich daraus, daſs, um bedeutend geistig einwirken zu können, das ganze Ansehen Jesu als Propheten mitwirken muſste, weſswegen er in Zeiten und Gegenden, wo er längst in diesem Rufe stand, leichter auf jene Weise wirken konnte, als wo nicht.

An diese beiden Maſsstäbe die evangelischen Erzählungen gehalten, steht der ersten von dem Vorgang in der Synagoge zu Kapernaum, sobald man nur davon abgeht, sie als durchaus historisch zu betrachten, nicht mehr allzuviel entgegen. Denn ob sie gleich so lautet, als hätte der Dämon Jesum aus sich selbst erkannt, so kann doch theils der in jenen Gegenden bereits sich ausbreitende Ruf Jesu, theils seine gewaltige Rede in der Synagoge auf den Dämonischen den Eindruck, wenn auch nicht, daſs Jesus der Messias sei, wie die Evangelisten sagen, doch, daſs er ein Prophet sein müsse, gemacht, und so seinem Worte Nachdruck gegeben haben. Was aber den Zustand des Kranken betriſſt, so wird uns nur von der fixen Idee desselben, besessen zu sein, und von krampfhaften Anfällen gemeldet,

welche möglicherweise von der leichteren Art gewesen sein könnten, der sich auf psychologischem Wege beikommen lieſs. Schwieriger in beiden Hinsichten ist die Heilung der Gadarener. Denn einmal war Jesus am jenseitigen Ufer nicht so bekannt, und dann wird uns der Zustand derselben als ein so heftiger und eingewurzelter Wahnsinn geschildert, daſs hier schwerlich ein Wort Jesu genügen konnte, um dem schrecklichen Zustand ein Ende zu machen. Hier reicht somit die natürliche Erklärung von Paulus nicht hin, sondern, wenn überhaupt noch etwas von der Erzählung stehen bleiben soll, so müſste man annehmen, daſs, wie andre Theile derselben, so namentlich die Schilderung von dem Zustande des Kranken sagenhaft übertrieben sei. Ebendieſs wäre in Bezug auf die Heilung des mondsüchtigen Knaben anzunehmen, da eine von Kindheit an (Marc. V. 21.) dauernde, so heftige und in bestimmten Perioden sich wiederholende Epilepsie etwas zu sehr im Körper eingewurzeltes ist, als daſs die Möglichkeit einer so schnellen reinpsychologischen Hülfe glaublich sein könnte. Daſs aber selbst Stummheit und vieljährige Verkrümmung, welche doch nicht mit Paulus als bloſse närrische Einbildung, man dürfe nicht reden oder sich aufrichten[49]), genommen werden kann, auf ein Wort gewichen sei, wird man ohne vorgefaſste dogmatische Meinungen sich nicht überreden können. Am wenigsten endlich läſst sich denken, daſs auch ohne das Imposante seiner Gegenwart der Wunderthäter aus der Ferne habe wirken können, wie dieſs Jesus auf die Tochter des kananäischen Weibes gethan haben soll.

So sehr sich also der Natur der Sache nach annehmen lieſse, daſs Jesus manche an vermeintlich dämonischer Verrückung oder Nervenstörung leidende Personen auf psychische Weise durch die Übermacht seines Ansehens und Wortes ge-

49) ex. Handb. z. d. St.

heilt habe: so augenscheinlich ist es doch (wenn man nicht mit Venturini [50]) und Kaiser [51]) annehmen will, Kranke dieser Art haben sich nicht selten geheilt geglaubt, wenn nur durch Jesu Einwirkung die Krisis gebrochen war, und die Referenten haben sie dafür ausgegeben, weil sie nichts Weiteres von ihnen erfuhren und also von der wahrscheinlich wiedergekehrten Krankheit nichts wuſsten), daſs die Sage auch in diesem Felde nicht gefeiert, sondern die leichteren Fälle, welche allein auf jene Weise kurirt werden konnten, mit den schwersten und complicirtesten vertauscht hat, auf welche eine psychologische Heilart gar keine Anwendung finden konnte [52]). Ob sich hiemit die obige Verweigerung jedes Zeichens von Seiten Jesu vereinigen lasse, oder ob, um diese begreiflich zu finden, auch solche psychologisch erklärbare Heilungen, welche aber doch nur als Wunder erscheinen konnten, Jesu abgesprochen werden müssen, und ob hinwiederum nach Entziehung auch dieser Grundlage die Ausbildung so vieler Wundererzählungen von Jesu sich erklären lasse? soll hier nur als Frage aufgestellt werden.

Werfen wir schlieſslich noch einen Blick auf das johanneische Evangelium, welches von Dämonischen und deren Heilung durch Jesum nichts hat, so ist dieſs dem Apostel Johannes, dem voraussezlichen Verfasser, nicht selten als ein Zeichen geläuterter Ansichten zum Vortheil angerechnet worden [53]). Allein, wenn der genannte Apostel

---

50) Natürliche Geschichte u. s. f. 2, S. 429.

51) Bibl. Theologie, 1, S. 196.

52) Zu den vorübergehenden Verstimmungen, auf welche Jesus psychologisch eingewirkt haben kann, lässt sich vielleicht auch der Fieberanfall der Schwiegermutter Petri zählen, welchen Jesus nach Matth. 8, 14 ff. parall. gehoben hat.

53) So mehr oder minder von Eichhorn, in der allg. Bibliothek, 4, S. 435; Herder, von Gottes Sohn u. s. f., S. 20; Weg-

an wirkliche Teufelsbesitzungen nicht glau'te, so hatte er als Verfasser des vierten Evangeliums, der gewöhnlichen Ansicht von seinem Verhältniſs zu den Synoptikern zufolge, die bestimmteste Veranlassung, sie zu berichtigen, und der Verbreitung einer nach seiner Ansicht falschen Meinung durch eine Darstellung dieser Heilungen vom richtigen Gesichtspunkt aus vorzubeugen. Doch wie konnte der Apostel Johannes zur Verwerfung der Ansicht, daſs jene Krankheiten ihren Grund in dämonischen Besitzungen haben, kommen? Sie war nach Josephus jüdische Volksansicht in jener Zeit, von der ein palästinischer Jude, der, wie Johannes, erst in späteren Jahren in das Ausland wanderte, nicht mehr im Stande war, sich loszumachen; sie war, der Natur der Sache und den synoptischen Berichten zufolge, Ansicht Jesu selbst, seines angebeteten Meisters, von welcher der Lieblingsjünger gewiſs keinen Finger breit abzuweichen geneigt war. Theilte aber Johannes mit seinen Volksgenossen und Jesu selbst die Annahme wirklicher Dämonenbesitzungen, und bildete die Heilung solcher Personen einen递

Haupttheil, ja vielleicht die eigentliche Grundlage der angeblichen Wunderthätigkeit Jesu: wie kommt es, daſs er dessenungeachtet in seinem Evangelium ihrer keine Erwähnung thut? Daſs er sie übergangen habe, weil die übrigen Evangelisten genug dergleichen Geschichten aufgenommen hatten, sollte man doch endlich aufhören zu sagen, da er ja mehr als Eine von ihnen schon berichtete Wundergeschichte wiederholt hat, und sagt man, diese habe er wiederholt, weil sie der Berichtigung bedurften: so haben wir bei Erwägung der synoptischen Relationen von den Heilungen der Dämonischen gesehen, daſs bei manchen derselben eine Zurückführung auf die einfache geschichtliche Grundlage gar sehr am Orte

Acheider, Einl. in das Evang. Joh. S. 313.; de Wette, bibl. Dogm. §. 269.

gewesen wäre. So bliebe noch, daſs Johannes aus Anbequemung an die griechische Cultur der Kleinasiaten, unter welchen er geschrieben haben soll, die ihnen unglaublichen oder anstössigen Dämonengeschichten aus seinem Evangelium weggelassen hätte. Aber konnte und durfte wohl, muſs man auch hier fragen, ein Apostel aus bloſser Accommodation an die feinen Ohren seiner Zuhörer einen so wesentlichen Zug des Wirkens Jesu zurückbehalten? Gewiſs vielmehr deutet auch dieses Stillschweigen auf einen Verfasser hin, welcher die Wirksamkeit Jesu nicht aus eigener Anschauung, sondern nur aus einer durch hellenischen Einfluſs modificirten Tradition kannte, in welcher daher die der höheren griechischen Bildung weniger entsprechenden Dämonenaustreibungen entweder ganz verschwunden, oder doch so zurückgetreten waren, daſs sie vom Verfasser des Evangeliums übergangen werden konnten.

§. 90.

Heilungen von Aussätzigen.

Unter den Kranken, welche Jesus heilte, spielen gemäſs dem leicht Hautkrankheiten erzeugenden Klima von Palästina die Aussätzigen eine Hauptrolle. Wo Jesus der synoptischen Erzählung zufolge die Abgesandten des Täufers auf die faktischen Beweise seiner Messianität hinweist (Matth. 11, 5.), führt er unter diesen auch das λεπροὶ καϑαρίζονται auf; wo er seine Jünger bei der ersten Aussendung zu allerhand Wunderthaten bevollmächtigt, stellt er die Reinigung der Aussätzigen oben an (Matth. 10, 8.), und zwei Fälle von solchen Heilungen werden uns im Einzelnen erzählt.

Der eine Fall ist allen Synoptikern gemeinschaftlich, wiewohl sie ihn in verschiedenen Zusammenhang stellen. Matthäus nämlich läſst Jesu bei'm Herabgehen von dem Berge, auf welchem er die Bergrede gehalten (8, 1 ff.), die übrigen in unbestimmter Stellung am Anfang seiner gali-

läischen Wirksamkeit (Marc. 1, 40 ff. Luc. 5, 12 ff.) einen Aussätzigen begegnen, der ihn fuſsfällig um Heilung anfleht, und diese auch durch eine Berührung Jesu erhält, welcher ihn sofort anweist, sich dem Gesetze (3 Mos. 14, 2 ff.) gemäſs dem Priester zur Reinerklärung zu stellen. Der Zustand des Menschen wird von Matthäus und Markus einfach durch λεπρὸς, von Lukas sogar durch πλήρης λέπρας bezeichnet. Nach Paulus freilich war eben dieses Vollsein von Aussaz ein Symptom der Heilbarkeit, indem das Ausschlagen und Abblättern des Aussatzes auf der ganzen Haut die Reinigungskrisis bezeichne, und demgemäſs stellt sich jener Ausleger den Hergang folgendermaſsen vor [1]). Der Aussätzige geht Jesum als den Messias um ein Gutachten über seinen Zustand und nach Befund um eine Reinerklärung an (εἰ θέλεις, δύνασαί με καθαρίσαι), welche ihm den Gang zum Priester entweder ersparen, oder doch eine tröstliche Hoffnung auf denselben mitgeben sollte. Jesus, indem er sich zu einer Untersuchung bereit erklärt (θέλω), streckt die Hand aus, um ihn zu befühlen, ohne daſs doch der vielleicht noch ansteckende Kranke ihm zu nahe käme, und nach genauer Untersuchung spricht er als Ergebniſs derselben die Überzeugung aus, daſs die Krankheit nicht mehr ansteckend sei (καθαρίσθητι), worauf sich denn wirklich bald und leicht (εὐθέως) der Aussaz vollends ganz verlor.

Hier ist vor Allem die Behauptung, der Aussätzige sei gerade in der Reinigungskrise gewesen, dem Texte fremd, welcher bei den zwei ersten Evangelisten von Aussaz schlechtweg spricht, während das πλήρης λέπρας des dritten nichts Andres bedeuten kann, als das A. T.liche מְצֹרַע כַּשָּׁלֶג (2 Mos. 4, 6. 4 Mos. 12, 10. 2 Kön. 5, 27.), was dem Zusammenhang nach jedesmal den höchsten Grad

---

1) Exeg. Handb. 1, b, S. 698 ff.

des Aussatzes bezeichnet. Daſs das καθαρίζειν nach hebräischem und hellenistischem Sprachgebrauch auch bloſs reinerklären bedeuten könne, ist zwar nicht in Abrede zu stellen, nur müſste es diese Bedeutung in dem ganzen Abschnitt beibehalten. Daſs nun aber, nachdem von Jesu erzählt war, er habe das καθαρίσθητι gesprochen, Matthäus noch ein καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη κ. τ. λ. in dem Sinne, daſs also der Kranke wirklich von Jesu reinerklärt worden sei, hinzugefügt haben sollte, ist der albernen Tautologie wegen so undenkbar, daſs hier, aber dann auch im ganzen Abschnitt, das καθαρίζεσθαι von wirklichem Gereinigtwerden zu nehmen ist. An das λεπροὶ καθαρίζονται (Matth. 11, 5.) und λεπροὺς καθαρίζετε (Matth. 10, 8.), wo doch das leztere Wort weder bloſse Reinerklärung, noch auch etwas Anderes als in der vorliegenden Erzählung bezeichnen kann, genügt es zu erinnern. Woran aber die natürliche Deutung der Anekdote am entschiedensten scheitert, das ist die Zerreissung des θέλω, καθαρίσθητι. Wer wird sich überreden können, daſs diese in allen drei Berichten unmittelbar verbundenen Worte durch eine ziemliche Pause getrennt gewesen, daſs das θέλω bei oder eigentlich vor dem Befühlen, das καθαρίσθητι aber nach demselben gesprochen worden sei, da doch sämmtliche Evangelisten beide Worte ohne Unterschied während der Berührung gesprochen sein lassen? Gewiſs würde, wenn der angegebene Sinn der ursprüngliche wäre, wenigstens Einer der Evangelisten, statt des ἥψατο αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς λέγων· θέλω, καθαρίσθητι, sagen: ὁ Ἰ. ἀπεκρίνατο· θέλω, καὶ ἁψάμενος αὐτοῦ εἶπε· καθαρίσθητι. Ist aber das καθαρίσθητι in Einem Zuge mit θέλω gesprochen, so daſs Jesus lediglich in Folge seines Willens, ohne dazwischeneingetretene Untersuchung, das καθαρίζεσθαι eintreten lieſs: so kann dieſs unmöglich eine Reinerklärung, wozu es einer vorgängigen Untersuchung bedurfte, sondern muſs ein wirkliches Reinmachen gewesen sein. In diesem Zusammenhang

ist dann auch das ἅπτεσθαι nicht von untersuchender Berührung zu verstehen, sondern, wie sonst immer in solchen Erzählungen, von heilender.

Für seine natürliche Erklärung dieses Vorgangs beruft sich Paulus auf den Kanon, daſs überall in einer Erzählung das Gewöhnliche und Ordentliche vorausgesezt werden müsse, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich angegeben sei [2]), ein Kanon, welcher an der der ganzen rationalistischen Auslegung eigenthümlichen Zweideutigkeit leidet, was für uns, und was für die auszulegenden Schriftsteller gewöhnlich und ordentlich ist, nicht zu unterscheiden. Allerdings, wenn ich einen Gibbon vor mir habe, so darf ich in seinen Erzählungen, sofern er nicht ausdrücklich das Gegentheil anmerkt, nur natürliche Ursachen und Vorgänge voraussetzen, weil von der Bildung eines solchen Schriftstellers aus das Übernatürliche höchstens als seltenste Ausnahme denkbar ist: schon anders verhält sich dieſs bei einem Herodot, in dessen Vorstellungsweise das Eingreifen höherer Mächte keineswegs ungewöhnlich und ausser der Ordnung ist, und vollends in einer auf jüdischem Boden gewachsenen Anekdotenreihe, deren Zweck ist, ein Individuum als höchsten Propheten, als mit Gott innigst verbundenen Menschen darzustellen, versteht sich das Übernatürliche so sehr von selbst, daſs jener rationalistische Kanon sich dahin umkehrt: wo in solchen Erzählungen auf Erfolge Gewicht gelegt ist, welche, als natürliche betrachtet, keine Wichtigkeit haben würden, da müſsten übernatürliche Ursachen ausdrücklich ausgeschlossen sein, wenn nicht, daſs solche im Spiele gewesen, als Ansicht des Erzählers vorausgesezt werden sollte. In der vorliegenden Geschichte ist überdieſs das Ausserordentliche des Hergangs dadurch hinlänglich angedeutet, daſs es heiſst, auf Jesu Wort habe den Kranken der Aussaz alsbald ver-

---

2) a. a. O. S. 705 u. sonst.

laſsen. Freilich weiſs Paulus, wie schon bemerkt, diese Angabe auf eine allmählige natürliche Genesung zu deuten, da εὐθέως, wodurch die Evangelisten die Zeit derselben bestimmen, je nach dem verschiedenen Zusammenhange das einemal sogleich bedeute, das andremal nur bald und ungehindert. Dieſs eingeräumt, soll nun das bei Markus in unmittelbarem Zusammenhang folgende εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν (V. 43.) sagen wollen, bald und ungehindert habe Jesus den Geheilten hinausgetrieben? Oder soll in zwei aufeinander folgenden Versen das Wort in verschiedenem Sinne genommen werden?

Ist somit nach der Absicht der evangelischen Referenten von einem augenblicklichen Verschwinden des Aussatzes auf das Wort und die Berührung Jesu hin die Rede: so ist, sich dieſs denkbar zu machen, freilich noch eine ganz andre Aufgabe, als die, das augenblickliche Zurechtbringen eines mit fixer Idee Behafteten, oder einen bleibend stärkenden Eindruck auf einen Nervenkranken sich vorzustellen. Daſs eine, in Folge tiefer Verderbniſs der Säfte durch den hartnäckigsten und bösartigsten aller Ausschläge zerfressene Haut durch ein Wort und eine Berührung augenblicklich rein und gesund geworden sein sollte, dieſs ist, weil es etwas einer langen Reihe von Vermittlungen Bedürftiges als unmittelbar eingetreten darstellt, so undenkbar [1]), daſs es jeden, der ausserhalb gewisser Vorurtheile steht (was der Kritiker immer soll), unwillkührlich an das Fabelreich erinnern muſs. Und im fabelhaften Gebiet morgenländischer, näher jüdischer Sage finden wir wirklich das plözliche sowohl Entstehen - als Verschwindenmachen des Aussatzes zuerst. Als Jehova den Moses zum Behuf seiner Sendung nach Ägypten mit der Fähigkeit, allerlei Zeichen zu thun, ausrüstete, hieſs er ihn unter Anderem auch seine Hand in den Busen stecken, und als er sie

1) vgl. Hase, L. J. §. 56.

herauszog, war sie von Aussaz bedeckt: er muſste sie noch einmal hineinstecken, und beim abermaligen Herausziehen war sie wieder rein (2 Mos. 4, 6. 7.). Später, wegen eines Empörungsversuchs gegen Moses, wurde seine Schwester Mirjam plözlich mit Aussaz geschlagen, aber auf die Fürbitte des Moses bald wieder geheilt (4 Mos. 12, 10 ff.). Besonders aber spielt unter den Wunderthaten des Propheten Elisa die Heilung eines Aussätzigen, deren auch Jesus (Luc. 4, 27.) gedenkt, eine bedeutende Rolle. Der syrische Feldherr Naëman, welcher am Aussaz litt, wandte sich an den israëlitischen Propheten um Hülfe; dieser lieſs ihm die Weisung geben, er solle sich siebenmal im Jordan waschen, worauf auch wirklich der Aussaz wich, welchen aber der Prophet später veranlaſst war, auf seinen betrügerischen Diener Gehasi überzutragen (2 Kön. 5.). Ich wüſste nicht, was wir ausser diesen A. T.lichen Vorgängen noch weiter bedürfen sollten, um die Entstehung der evangelischen Anekdote erklärbar zu finden. Was der erste Goël in Jehova's Auftrag vermochte, das, wie gesagt, muſste auch der zweite zu thun im Stande sein, und ohnehin hinter einem Propheten durfte der Propheten gröſster nicht zurückbleiben. Waren hienach ohne Zweifel schon in dem jüdischen Messiasbilde dergleichen Heilungen mitbegriffen, so waren noch bestimmter die Christen, welche den Messias in Jesu wirklich erschienen glaubten, veranlaſst, seine Geschichte durch solche aus der mosaischen und prophetischen Sage genommene Züge zu verherrlichen, nur daſs sie dem milden Geiste des neuen Bundes (Luc. 9, 55 f.) gemäſs die strafende Seite jener alten Wunder wegließen.

Etwas mehr Schein hat die rationalistische Berufung auf den Mangel einer ausdrücklichen Angabe, daſs eine wunderbare Reinigung vom Aussaz gemeint sei, bei der Erzählung von den zehn Aussätzigen, welche dem Lukas eigenthümlich ist (17, 12 ff.). Hier nämlich verlangen we-

der die Kranken ausdrücklich die Heilung, sondern sie rufen nur: ἐλέησον ἡμᾶς, noch thut Jesus ein hierauf sich beziehendes Machtwort, sondern er weist sie nur an, sich den Priestern zu zeigen, was man denn rationalistischerseits nicht säumt, dahin zu erklären, daſs Jesus, nach genommener Kenntniſs von ihrem Zustand, sie ermuntert habe, sich der priesterlichen Visitation zu unterwerfen; dieſs habe wirklich ihre Reinsprechung zur Folge gehabt, und der Samariter sei umgekehrt, um Jesu für seinen ermuthigenden Rath zu danken [4]. Allein so angelegentlich, wie es hier beschrieben wird, durch ein πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον, dankt man nicht für einen bloſsen Rath, noch weniger konnte Jesus verlangen, daſs um des Erfolgs dieses Rathes willen alle Zehne hätten umkehren sollen, und zwar um Gott die Ehre zu geben — soll man nun sagen dafür, daſs er Jesum befähigt habe, ihnen einen so guten Rath zu ertheilen? Nein, sondern hier wird eine reellere Leistung vorausgesezt, und diese giebt die Erzählung wirklich an, wenn sie sowohl die Umkehr des Samariters durch ἰδὼν ὅτι ἰάθη begründet, als auch Jesum den Grund, warum er von Allen Dank erwartet hätte, durch οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; aussprechen läſst, was Beides doch nur höchst gezwungen so erklärt werden kann, daſs, weil sie gesehen, daſs Jesus mit seiner Reinerklärung recht gehabt, der eine wirklich umgekehrt sei, ihm zu danken, die übrigen aber hätten umkehren sollen. Entscheidend aber gegen die natürliche Erklärung ist der Saz: ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτὰς ἐκαθαρίσθησαν. Wollte hier nach jener Deutung der Referent bloſs sagen: wie die Kranken, beim Priester angekommen, sich ihm zeigten, wurden sie für rein erklärt: so muſste er wenigstens setzen: πορευθέντες ἐκαθαρίσθησαν: wogegen nun die absichtsvolle Wahl des ἐν τῷ ὑπάγειν unwidersprechlich zeigt, daſs von einem Rein-

4) Paulus, L. J., 1, b, S. 68.

werden während des Hingehens die Rede ist. Auch hier also haben wir eine wunderbare Aussazheilung, welche eben denselben Schwierigkeiten unterliegt, aber auch ebenso in ihrer Entstehung erklärbar scheint, wie die vorige Anekdote.

Doch es kommt bei dieser Erzählung noch etwas Eigenthümliches in Betracht, das sie von der vorigen unterscheidet. Es ist hier keine simple Heilung, ja die Heilung ist nicht einmal eigentlich die Hauptsache, diese liegt vielmehr in dem verschiedenen Betragen der Geheilten, und die Frage Jesu: οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν κ. τ. λ. (V. 17 f.) bildet die Spitze des Ganzen, welches hiemit ganz moralisch schlieſst und zum Behuf der Belehrung erzählt zu sein scheint [5]). Namentlich daſs der als Muster der Dankbarkeit Erscheinende gerade ein Samariter ist, muſs bei demjenigen Evangelisten auffallen, welchem auch die Lehrrede vom barmherzigen Samariter eigenthümlich ist. Wie nämlich in dieser zwei Juden, ein Priester und ein Levit, sich unbarmherzig beweisen, ein Samariter dagegen musterhaft barmherzig: so steht hier neun undankbaren Juden ein Samariter als der einzig Dankbare gegenüber. Wie daher, sofern doch die plözliche Heilung dieser Kranken nicht historisch sein kann, wenn wir auch hier, wie dort, eine von Jesu vorgetragene Parabel vor uns hätten, welche die Dankbarkeit, wie jene die Barmherzigkeit, am Beispiel eines Samariters darstellen sollte, nur aber geschichtlich verstanden worden wäre? Dieſs wäre dann so, wie man schon behauptet hat, daſs es mit der Versuchungsgeschichte sich verhalte. Doch eben in Bezug auf diese haben wir gesehen, daſs und warum Jesus nie sich selbst unmittelbar in einer Gleichniſsrede auftreten lassen konnte, und dieſs müſste er hier gethan haben, wenn er von zehn Aussätzigen erzählt hätte, die er

5) Schleiermacher, über den Lukas, S. 215.

einmal geheilt habe. Wollen wir daher den Gedanken, hier etwas ursprünglich Parabolisches zu haben, nicht fallen lassen, so hätten wir uns die Sache so zu denken, daſs aus der Sage von Heilungen, welche Jesus auch an Aussätzigen vollbracht habe, einerseits, und andrerseits aus Parabeln, in welchen Jesus, wie in der vom barmherzigen Samariter, Individuen dieses angefeindeten Volkes als Muster verschiedener Tugenden aufstellte, die urchristliche Sage diese Erzählung zusammengewoben habe, welche ebendaher halb Wundererzählung, halb Parabel ist.

§. 91.

Blindenheilungen.

Eine der ersten Stellen unter den von Jesu geheilten Kranken nehmen, gleichfalls nach der Natur des Landes[1]), die Blinden ein, von deren Heilung wiederum nicht bloſs in den allgemeinen Schilderungen, welche die Evangelisten (Matth. 15, 30 f. Luc. 7, 21.) oder Jesus selbst (Matth. 11, 5.) von seiner messianischen Thätigkeit geben, die Rede ist, sondern auch einige einzelne Fälle ausführlich berichtet werden. Und zwar mehrere als von den Heilungen der zulezt beschriebenen Art, ohne Zweifel weil die Blindheit, als ein Leiden des feinsten und complicirtesten Organs, mehrere abweichende Behandlungsweisen zulieſs. Eine dieser Blindenheilungen ist sämmtlichen Synoptikern gemeinsam; die andern sind (sofern wir den dämonischen Blindstummen des Matthäus hier nicht wieder zählen) je eine dem ersten, zweiten und vierten Evangelisten eigenthümlich.

Gemeinsam ist den drei synoptischen Evangelien die Erzählung, daſs Jesus auf seiner lezten Reise nach Jerusalem bei Jericho eine Blindenheilung verrichtet habe (Matth. 20, 29. parall.): aber bedeutende Differenzen finden statt

1) s. Winer, Realw. d. A. Blinde.

sowohl in Bestimmung des Objekts der Heilung, indem Matthäus zwei Blinde hat, die beiden andern nur Einen, als auch in Bezug auf das Lokal derselben, indem Lukas sie bei'm Einzug, Matthäus und Markus bei'm Auszug aus Jericho vor sich gehen lassen; auch wissen von der Berührung, mittelst welcher nach dem ersten Evangelisten Jesus die Blinden heilt, die beiden andern Berichterstatter nichts. Von diesen Differenzen mag sich die lezte durch die Bemerkung, daſs Markus und Lukas die Berührung, die sie verschweigen, darum nicht läugnen, etwa lösen lassen: schwieriger ist die erste, welche die Zahl der Geheilten betrifft. Hier hat man bald mit Zugrundlegung des Matthäus gesagt, es möge sich einer von beiden Blinden besonders ausgezeichnet haben, weſswegen in die erste Überlieferung er allein gekommen sei; Matthäus aber als Augenzeuge habe ergänzend den zweiten Blinden hinzugefügt. So widersprechen weder Lukas und Markus dem Matthäus, denn sie läugnen nirgends, daſs nicht noch mehrere als nur der von ihnen hervorgehobene Blinde geheilt worden seien; noch Matthäus den beiden andern, denn wo Zwei seien, da sei auch Einer [2]). Allein wenn der einfache Erzähler von Einem Individuum spricht (und sogar, wie Markus, dessen Namen nennt), an welchem etwas Ausserordentliches geschehen sei: so hat er offenbar der Angabe, es sei an zwei Individuen vorgegangen, stillschweigend widersprochen, was ausdrücklich zu thun er keine Veranlassung hatte. Wenn man sich aber auf die andre Seite wendet, und, die Einzahl des Markus und Lukas zum Grunde legend, von Matthäus, der hier wohl nicht Augenzeuge gewesen sei, vermuthet, sein Referent habe vielleicht den Führer des Blinden für einen zweiten Blinden angesehen [3]): so ist damit schon ein wahrer Wider-

2) Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 323.

3) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 44.

spruch zugegeben, nur unnöthigerweise eine höchst unwahrscheinliche Veranlassung desselben erdacht. Daſs die dritte Differenz, des ἐκπορευομένων ἀπὸ und ἐν τῷ ἐγγίζειν εἰς Ἱεριχώ, unlösbar sei, kann, wen die Worte nicht überzeugen, aus den gewaltsamen Ausgleichungsversuchen lernen, welche von Grotius bis Paulus darüber aufgestellt worden sind.

Besser haben daher die älteren Harmonisten [4] gethan, welchen deſswegen auch neuere Kritiker beigefallen sind [5], wenn sie mit Rücksicht auf die zuletzt besprochene Differenz hier zweierlei Begebenheiten unterschieden, und annahmen, Jesus habe zuerst bei'm Einzug in Jericho (nach Lukas), dann wieder bei'm Auszug (nach Matthäus und Markus) einen Blinden geheilt. Mit der andern Abweichung, rücksichtlich der Zahl, glauben diese Harmonisten durch die Voraussetzung fertig zu werden, Matthäus habe die beiden Blinden, den vor und den hinter Jericho geheilten, zusammengezählt, und die Heilung von beiden hinter Jericho versezt. Allein, wenn man der Angabe des Matthäus rücksichtlich der Lokalität der Heilung so viel Gewicht beilegt, um ihr und der des Markus zufolge zwei Heilungen, die eine vor, die andre hinter der Stadt anzunehmen: so weiſs ich nicht, warum seine abweichende Zahlangabe nicht ebensoviel Geltung haben soll, und Storr scheint mir consequenter zu verfahren, wenn er, auf beide Differenzen gleiches Gewicht legend, annimmt, daſs Jesus zuerst bei'm Einzug nach Jericho Einen Blinden (Lukas), dann bei'm Auszug von da zwei Blinde (Matthäus) geheilt habe [6]. Kommt nun aber hiebei Matthäus zu seinem vollen Rechte, so ist dieſs hingegen dem Markus verweigert. Denn wenn dieser, wie hier geschieht, um sei-

4) Schulz, Anmerkungen zu Michaelis, 2, S. 105.

5) Sieffert, a. a. O. S. 104.

6) Über den Zweck der ev. Geschichte und der Br. Joh. S. 345.

ner Ortsangabe willen mit Matthäus zusammengestellt ist, so geschieht hiebei seiner Zahlangabe Gewalt, welche für sich vielmehr eine Zusammenstellung mit Lukas erheischen würde: so daſs, wenn man keine seiner Angaben beeinträchtigen will, was man bei dieser Verfahrungsart nicht darf, er von beiden gleicherweise getrennt werden muſs. So hätten wir drei verschiedene Blindenheilungen bei Jericho: 1) die Heilung Eines Blinden bei'm Einzug, 2) die eines weiteren bei'm Auszug, und 3) die Heilung zweier Blinden bei'm Auszug, also zusammen vier Blinde. Den zweiten und dritten Fall nun auseinanderzuhalten, ist freilich schwierig. Denn wenn doch Jesus zu zwei verschiedenen Thoren zu gleicher Zeit nicht ausgezogen sein kann, so will sich ebensowenig das vorstellen lassen, daſs er, bloſs auf der Durchreise begriffen, nach dem ersten Auszug wieder in die Stadt zurückgekehrt, und später noch einmal ausgezogen wäre. Überhaupt aber, drei so ganz ähnliche Vorfälle hier zusammentreffen zu lassen, will kaum angehen. Schon die Häufung von Blindenheilungen muſs befremden. Besonders aber wird das Benehmen der Begleiter Jesu unbegreiflich, welche, hatten sie einmal bei'm Einzug gesehen, daſs das *ἐπιτιμᾷν τῷ τυφλῷ, ἵνα σιωπήσῃ* nicht in Jesu Sinne sei, indem er ihn ja zu sich rief, dieſs doch nicht bei dem Auszug, und zwar zweimal, wiederholt haben werden. Storr'n freilich stört diese Wiederholung nicht in der Annahme von wenigstens zwei Vorfällen dieser Art, denn Niemand wisse ja, ob diejenigen, welche hinter Jericho Stille geboten, nicht ganz andre gewesen seien, als die vor der Stadt das Gleiche gethan hatten; wenn aber auch, so wäre eine solche Wiederholung eines von Jesu faktisch miſsbilligten Benehmens zwar unschicklich gewesen, aber darum nicht unmöglich, da auch die Jünger, welche der ersten Speisung angewohnt hatten, doch vor der zweiten wieder gefragt haben, wo Brot für so Viele herzunehmen sei? — allein das heiſst aus

der Wirklichkeit einer Unmöglichkeit auf die der andern argumentirt, wie wir bald genug bei Betrachtung des doppelten Speisungswunders sehen werden. Doch nicht allein das Benehmen der Begleiter, sondern überhaupt fast alle Züge der Begebenheit müſsten sich auf die unbegreiflichste Weise wiederholt haben. Einmal wie das andere der Ruf der Blinden: ἐλέησον ἡμᾶς, oder με, υἱὲ Δαυίδ! hierauf (nach dem ihnen von der Umgebung auferlegten Stillschweigen,) der Befehl Jesu, sie zu ihm zu bringen; seine Frage, was sie von ihm wollen? ihre Antwort: sehend werden; seine Gewährung ihres Wunsches, worauf sie ihm dankbar nachfolgen. Daſs sich dieſs Alles dreimal, oder auch nur zweimal so wiederholt haben sollte, ist eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrscheinlichkeit, und es müsste entweder nach der von Sieffert in solchen Fällen angewandten Hypothese eine sagenhafte Assimilation verschiedener Fakta, oder eine traditionelle Variation einer einzigen Begebenheit angenommen werden. Fragt man sich, um hier zu entscheiden: was konnte, einmal eine Vermittlung durch die Sage vorausgesezt, leichter geschehen, das Eine, daſs dieselbe Geschichte bald von Einem, bald von Mehreren, bald vom Einzug, bald vom Auszug erzählt wurde? so braucht man das Andre gar nicht erst dazuzudenken, da jenes Erstere so ohne Vergleichung wahrscheinlich ist, daſs man keinen Augenblick zweifeln kann, es als wirklich vorauszusetzen. Reducirt man aber so die scheinbar mehreren Fakta auf wenigere, so bleibe man nur nicht mit Sieffert bei der Reduktion auf zwei stehen, da hiebei nicht allein die Schwierigkeiten hinsichtlich der Wiederholung desselben Hergangs bleiben, sondern auch die Consequenz verlangt, wenn man die eine Abweichung (in der Zahl) als unwesentlich aufgiebt, auch von der andern (im Lokal) zu abstrahiren. Stellt sich nun, wenn hier nur Eine Begebenheit erzählt werden soll, die weitere Frage, welche der verschiedenen Erzählungen

wohl die ursprüngliche sei? so wird die Ortsangabe zu keiner Entscheidung helfen, da genau ebensogut vor als hinter Jericho ein Blinder zu Jesu stoſsen konnte. Eher wird man in Bezug auf die Zahl Grund haben, sich zu entscheiden, und zwar zu Gunsten des Lukas und Markus für bloſs Einen Blinden. Keineswegs zwar aus dem von Schleiermacher angegebenen Grunde, weil Markus, der durch die Angabe, wie der Blinde geheiſsen, eine genauere Bekanntschaft mit den Verhältnissen beurkunde, auch nur Einen habe [7]), da dem so oft auf eigne Hand individualisirenden Markus am wenigsten bei den ihm eigenthümlichen Namen zu trauen sein dürfte; sondern aus dem Grunde, weil sich denn doch, diesen Fall mit der Erzählung von dem Gadarenischen Besessenen zusammengehalten, eine Neigung des ersten Evangeliums zu Verdopplungen nicht verkennen läſst.

Vielleicht war die Verdoppelung des Blinden bei Matthäus durch die Erinnerung an die demselben Evangelisten eigenthümliche Erzählung von einer früheren Heilung zweier Blinden (9, 27 ff.) veranlaſst. Hier, gleichfalls im Weggehen, nämlich von dem Ort, wo er die Tochter des ἄρχων wiedererweckt hatte, folgen Jesu zwei Blinde nach, (die bei Jericho sitzen) und rufen ähnlich wie dort den Davidssohn um Erbarmen an, der sie sofort auch hier, wie dort nach Matthäus, durch Handauflegung heilt. Daneben finden sich freilich nicht geringe Abweichungen: von einem Stillegebot der Begleiter Jesu steht hier nichts, und während bei Jericho Jesus die Blinden sogleich zu sich ruft, kommen sie in dem früheren Falle erst zu ihm, als er wieder zu Hause ist; ferner, während er dort sie fragt, was sie von ihm wollen? fragt er hier gleich, ob sie das Vertrauen haben, daſs er sie heilen könne? endlich das Verbot, Niemand etwas zu sagen, ist dem früheren Fall

7) a. a. O. S. 237.

eigenthümlich. Bei diesem Verhältniſs beider Erzählungen könnte wohl eine Assimilation in der Art stattgefunden haben, daſs dem Matthäus die zwei Blinden und die Berührung Jesu aus der ersten Anekdote in die zweite, die Form des Ruſs der Kranken aber aus der zweiten in die erste hineingekommen wäre.

Wie beide Geschichten angelegt sind, scheint für eine natürliche Erklärung sich wenig darzubieten. Dennoch haben die rationalistischen Ausleger eine solche zu veranstalten gewuſst. Daſs Jesus in dem früheren Falle die Blinden fragt, ob sie Vertrauen zu ihm haben, erklärt man dahin, Jesus habe sich überzeugen wollen, ob sie ihm wohl bei der Operation festhalten und seine weiteren Vorschriften pünktlich befolgen würden[8]; erst zu Hause hierauf, um ungestört zu sein, habe er ihr Übel untersucht, und als er in demselben ein heilbares (nach Venturini[9]) durch den feinen Staub jener Gegenden bewirktes) Übel erkannte, die Leidenden versichert, daſs ihnen nach dem Maaſs ihres Zutrauens geschehen solle. Hierauf sagt Paulus nur kurz, Jesus habe das Hinderniſs ihres Sehens entfernt; aber auch er muſs sich etwas Ähnliches mit Venturini denken, welcher Jesum die Augen der Blinden mit einem scharfen, von ihm vorher zubereiteten Wasser bestreichen, und sie so von dem entzündeten Staube reinigen läſst, worauf in Kurzem ihr Gesicht zurückgekehrt sei. Allein auch diese natürliche Erklärung hat nicht die mindeste Wurzel im Text; denn weder kann in der von den Kranken geforderten πίϛις etwas Andres, als, wie immer in ähnlichen Fällen, das Vertrauen auf Jesu Wundermacht, gefunden werden, noch in dem ἥψατο eine chirurgische Operation, sondern lediglich jenes Berühren, welches bei so vielen evangelischen Heilungswundern, sei

8) Paulus, L. J. 1, a, S. 249.

9) Natürliche Geschichte des Propheten von Naz. 2, S. 216.

es als Zeichen oder als Leiter der heilenden Kraft Jesu, erscheint; von weiteren Vorschriften zur völligen Herstellung ist ohnehin nichts zu bemerken. Nicht anders verhält es sich mit der Heilung der Blinden bei Jericho, wo überdieſs die zwei mittleren Evangelisten nicht einmal einer Berührung gedenken.

Sollen aber auf diese Weise nach dem Sinne der Referenten auf das bloſse Wort oder die Berührung Jesu hin Blinde augenblicklich sehend geworden sein: so werden wohl ähnliche Bedenklichkeiten hier eintreten, wie in dem vorigen Fall mit den Aussätzigen. Denn ein Augenübel, es mag noch so leicht sein, wie es nicht ohne manchfache Vermittlung entstanden ist, so wird es noch weniger unmittelbar auf ein Wort oder eine Berührung hin weichen wollen, sondern es erfordert sehr complicirte theils chirurgische theils medicinische Behandlung, und so vornehmlich die Blindheit, wenn sie überhaupt heilbarer Art ist. Wie sollten wir uns auch die plözliche heilende Einwirkung eines Wortes und einer Hand auf ein erblindetes Auge vorstellen? rein wunderbar und magisch? das hieſse das Denken über die Sache aufgeben; oder magnetisch? allein es ist ohne Beispiel, daſs auf dergleichen Übel der Magnetismus von Einfluſs gewesen; oder endlich psychisch? aber die Blindheit ist etwas vom Seelenleben so Unabhängiges, selbstständig Körperliches, daſs an eine, namentlich plözliche, Hebung derselben von geistiger Seite her nicht zu denken ist. Wir müssen folglich bekennen, daſs eine geschichtliche Auffassung dieser Erzählungen uns mehr als nur schwer fällt, und es kommt nun darauf an, ob wir die Entstehung unhistorischer Sagen dieser Art wahrscheinlich machen können.

Die Stelle ist bereits angeführt, wo nach dem ersten und dritten Evangelium Jesus den Gesandten des Täufers gegenüber, welche ihn zu fragen hatten, ob er der ἐρχόμενος sei, sich auf seine Thaten beruft, und vor allem An-

dern hervorhebt, daſs τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, zum deutlichern Beweis, daſs namentlich auch solche, an Blinden verrichtete Wunder vom Messias erwartet wurden, wie ja jene Worte aus Jes. 35, 5, einer messianisch gedeuteten Weissagung, genommen sind, und auch in einer oben angeführten rabbinischen Stelle unter den Wundern, welche Jehova in der messianischen Zeit ausführen werde, das hervorgehoben ist, daſs er *oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit* [10]. Eine eigentliche Blindheit nun hat Elisa nicht geheilt, sondern nur einmal seinem Diener die Augen für eine Wahrnehmung aus der übersinnlichen Welt eröffnet, und dann eine in Folge seines Gebets über seine Feinde verhängte Verblendung wieder aufhören lassen (2 Kön. 17—20.). Diese Thaten des Elisa nun faſste man, ohne Zweifel in Rücksicht auf die jesaianische Stelle, geradezu als Eröffnung erblindeter Augen auf, wie wir aus jener rabbinischen Stelle sehen, und so wurden vom Messias auch Blindenheilungen erwartet [11].

10) s. Band 1, S. 73, Anm.

11) Auch sonst finden wir, dass in jener Zeit Männern, die für Lieblinge der Gottheit galten, das Vermögen wunderbarer Heilung, namentlich auch der Blindheit, zugeschrieben zu werden pflegte. So erzählen uns Tacitus, Hist. 4, 81., und Sueton, Vespas. 7, in Alexandrien habe sich an den kürzlich Imperator gewordenen Vespasian ein Blinder, angeblich nach einer Weisung des Gottes Serapis, mit der Bitte gewendet, ihn durch Benetzung seiner Augen mit seinem Speichel zu heilen, was Vespasian mit dem Erfolge gethan habe, dass der Blinde augenblicklich das Gesicht wieder erhielt. Da Tacitus die Richtigkeit dieser Erzählung ganz besonders verbürgt, so dürfte Paulus wohl nicht Unrecht haben, wenn er die Sache als Veranstaltung schmeichlerischer Priester ansieht, welche durch suhornirte Scheinkranke den Kaiser in den Ruf des Wunderthäters, und dadurch ihren Gott, dessen Rath den Vorgang veranlasst hatte, bei ihm in Gunst setzen wollten. Exeg. Handb. 2, S. 56 f. Jedenfalls aber sehen wir

Nahm nun die urchristliche Gemeinde, wie sie aus den Juden hervorgegangen war, Jesum für das messianische Subjekt, so muſste sie die Tendenz haben, ihm auch alle messianischen Prädikate, und so auch das in Rede stehende, zuzuschreiben.

Die dem Markus eigenthümliche Erzählung von einer Blindenheilung bei Bethsaida (8, 22 ff.) ist, neben der gleichfalls nur bei ihm zu findenden von der Heilung eines schwerredenden Tauben (7, 32 ff.), welche wir deſswegen hier mitberücksichtigen, die Lieblingserzählung aller rationalistischen Ausleger. Wären uns doch, rufen sie aus, auch sonst bei den evangelischen Heilungsgeschichten wie hier die erklärenden Nebenumstände aufbehalten, so würde, daſs Jesus nicht durch bloſse Machtsprüche heilte, historisch zu erweisen, und für tiefer Forschende sogar die natürlichen Mittel seiner Heilungen zu entdecken sein[12])! So ist, vorzüglich aus Veranlassung dieser Erzählungen, welchen sich dann aber auch einzelne Züge aus andern Theilen des zweiten Evangeliums anschlieſsen, Markus in neuester Zeit auch von solchen, die sonst dieser Auslegungsweise nicht eben geneigt sind, als Patron der natürlichen Erklärung dargestellt worden[13]).

Was nun unsre beiden Heilungen betrifft, so ist den rationalistischen Auslegern schon das eine gute Vorbedeutung, daſs Jesus beide Kranke vom Volke weg besonders nimmt, aus keinem andern Grunde, wie sie glauben, als um ihren Zustand ärztlich zu untersuchen, und zu sehen,

---

hieraus, was man in jener Zeit auch ausserhalb Palästina's von einem Manne erwartete, welcher, wie Tacitus sich hier über Vespasian ausdrückt, einen favor e coelis und eine inclinatio numinum genoss.

12) So ungefähr Paulus, ex. Handb. 2, S. 312. 391.

13) de Wette, Beitrag zur Charakteristik des Evangelisten Markus, in Ullmann's und Umbreit's Studien 1, 4, 789 ff. Vgl. Köster, Immanuel, S. 72.

ob sich helfen lasse oder nicht. Eine solche Untersuchung finden die bezeichneten Erklärer vom Evangelisten selbst angezeigt, wenn nach ihm Jesus dem Tauben die Finger in die Ohren steckte, wobei er die Taubheit als eine heilbare, vielleicht nur durch verhärtete Feuchtigkeit im Ohr entstandene, gefunden, und hierauf, gleichfalls mit den Fingern, das Hinderniſs des Gehörs entfernt habe. Wie das *ἔβαλε τοὺς δακτύλους εἰς τὰ ὦτα*, so wird auch das *ἥψατο τῆς γλώσσης* von einer chirurgischen Operation verstanden, durch welche Jesus das Zungenband bis auf den erforderlichen Punkt gelöst, und dem erstarrten Organ seine Gelenkigkeit wieder gegeben habe, und ebenso wird das *ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ* bei dem Blinden dahin erklärt, Jesus habe vielleicht durch ein Drücken der Augen die verdickte Linse herausgebracht. Eine weitere Hülfe findet diese Erklärungsweise darin, daſs Jesus beidemale, an der Zunge des Schwerredenden und an den Augen des Blinden, Speichel anwandte. Schon für sich hat der Speichel, besonders nach älteren Ärzten [14], eine für die Augen heilsame Kraft; da er indeſs so schnell in keinem Falle wirkt, um eine Blindheit und einen Fehler der Sprachorgane mit Einemmale entfernen zu können, so wird für beide Fälle vermuthet, Jesus habe den Speichel nur gebraucht, um ein Arzneimittel, wahrscheinlich ein ätzendes Pulver, anzufeuchten, wobei sowohl der Blinde nur das Ausspucken gehört, von den eingemischten Medikamenten aber nichts gesehen, als auch der Taube nach dem Geist der Zeit die natürlichen Mittel wenig beachtet, oder die Sage sie nicht weiter aufbewahrt habe. Wird hierauf in der Erzählung vom Tauben die Heilung nur einfach angegeben, so zeichnet sich die vom Blinden noch dadurch aus, daſs sie die Wiederherstellung seines Gesichts umständlich als eine successive beschreibt. Nachdem Jesus die Augen des Kran-

14) Plin. H. N. 28, 7. u. a. St. bei Wetstein.

ken auf die beschriebene Weise behandelt hatte, fragte er denselben, *εἴ τι βλέπει;* gar nicht, bemerkt Paulus, wie ein Wunderthäter, der des Erfolges sicher ist, sondern recht wie ein Arzt, der nach gemachter Operation den Patienten probiren läſst, ob ihm geholfen sei. Der Kranke erwiedert, er sehe, aber erst undeutlich, so daſs ihm die Menschen wie Bäume erscheinen. Hier kann nun der rationalistische Erklärer siegreich, wie es scheint, den orthodoxen fragen: wenn Jesu die göttliche Kraft zu Bewirkung von Heilungen zu Gebote stand, warum heilte er den Blinden nicht sogleich vollständig? Wenn ihm das Übel einen Widerstand entgegensezte, den er nicht schon bei'm ersten Versuch zu überwinden vermochte, wird daraus nicht klar, daſs seine Kraft eine endliche, gewöhnlich menschliche gewesen ist? Hierauf legte Jesus noch einmal Hand an die Augen des Kranken, um der ersten Operation nachzuhelfen, und nun erst war die Kur vollendet [15].

Die Freude der rationalistischen Ausleger an diesen Erzählungen des Markus ist durch die trockene Bemerkung zu stören, daſs auch hier die Umstände, welche die natürliche Erklärung möglich machen sollen, nicht vom Evangelisten selbst angegeben, sondern von den Auslegern untergeschoben sind. Denn bei beiden Heilungen giebt Markus nur den Speichel her, das wirksame Pulver aber streuen Paulus und Venturini darein, wie auch nur sie es sind, die aus dem Legen der Finger in die Ohren zuerst ein Sondiren, dann ein Operiren, und aus dem *ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς* sprachwidrig statt eines Handauflegens ein chirurgisches Handanlegen machen. Auch das Beiseitenehmen der Kranken bezieht sich dem Zusammenhang zufolge (7, 36. 8, 26.) auf die Absicht Jesu, den wunderbaren Erfolg geheim zu halten, nicht auf

15) Paulus, a. a. O. S. 312 f. 392 ff.; natürliche Geschichte, 3, S. 31 ff. 216 f. Köster, Immanuel, S. 188 ff.

das Verlangen, in Anwendung der natürlichen Mittel ungestört zu sein: so daſs der rationalistischen Erklärung alle Stützen sinken und die orthodoxe sich ihr auf's Neue gegenüberstellen kann. Diese nimmt die Berührung und den Speichel entweder als Herablassung zu den Kranken, welchen dadurch nahe gelegt werden sollte, wessen Macht sie ihre Heilung zu verdanken hätten [16]), oder als ein leitendes Medium der geistigen Kraft Christi, an dessen Gebrauch er jedoch nicht gebunden gewesen sei [17]); das Successive der Heilung aber sucht man dann theils so zu wenden, daſs Jesus durch die halbe Heilung zuvor den Glauben des Blinden habe beleben wollen, und erst als dieser gewachsen war, den nunmehr Würdigen ganz wiederhergestellt habe [18]); oder vermuthet man, dem Blinden, bei seinem tiefgewurzelten Leiden, wäre eine plözliche Heilung vielleicht schädlich gewesen [19]).

Allein durch diese Versuche, namentlich die lezte Eigenheit der evangelischen Erzählung zu deuten, begeben sich die supranaturalistischen Theologen, welche sie vorbringen, selbst auf Einen Boden mit den Rationalisten, indem sie nicht minder als jene in den Text hineintragen, was in demselben nicht von ferne angedeutet ist. Denn wo ist in dem Heilverfahren Jesu mit dem Kranken irgend eine Spur, daſs er zuerst nur darauf ausgegangen sei, seinen Glauben zu prüfen und zu stärken? in welchem Falle statt des nur seinen äussern Zustand betreffenden *ἐπηρώτα αὐτὸν εἴ τι βλέπει;* vielmehr wie Matth. 9, 28. ein *πιστεύεις ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;* stehen müſste. Vollends aber die Vermuthung, eine plözliche Kur möchte schädlich gewesen sein! Der heilende Akt eines Wunderthäters ist

16) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 590 f.
17) Olshausen, b. Comm. 1, S. 510.
18) bei Kuinöl, in Marc. p. 110.
19) Olshausen, S. 509.

doch (namentlich nach Olshausen's Ansicht) nicht als der bloſs negative der Wegräumung eines Übels, sondern zugleich als der positive einer Mittheilung neuen Lebens und frischer Kraft an das leidende Organ zu betrachten, bei welcher von Schädlichkeit ihres plözlichen Eintritts nicht die Rede sein kann. Da somit kein Grund sich ausfindig machen läſst, aus welchem Jesus absichtlich dem augenblicklichen Wirken seiner Wunderkraft Einhalt gethan hätte, so müſste sie nur ohne seinen Willen von aussen durch die Macht des eingewurzelten Übels gehemmt worden sein, was aber der ganzen evangelischen Vorstellung von der selbst dem Tod überlegenen Wundermacht Jesu entgegen ist, folglich nicht Meinung unsres Evangelisten sein kann. Sondern die Absicht des Markus, wenn wir seine ganze schriftstellerische Eigenthümlichkeit erwägen, kann auch hier auf nichts Andres als auf Veranschaulichung gehen. Alles Plözliche aber ist schwer sich zur Anschauung zu bringen: wer eine geschwinde Bewegung einem Andern deutlich machen will, der macht sie ihm zuerst langsam vor, und ein schneller Erfolg wird nur dann recht vorstellbar, wenn ihn der Erzähler durch alle seine Momente hindurchführt; weſswegen denn ein Referent, dem es darum zu thun ist, in seiner Erzählung der Vorstellungskraft seiner Leser möglichst zu Hülfe zu kommen, auch die Neigung zeigen wird, wo möglich überall das Unmittelbare zu vermitteln und an dem plözlichen Erfolg doch das Successive seines Eintritts hervorzukehren. So glaubte hier Markus oder sein Gewährsmann viel für die Anschaulichkeit zu thun, wenn er zwischen die Blindheit des Mannes und die völlige Herstellung seiner Sehkraft die halbfertige Heilung oder das Sehen der Menschen wie Bäume einschob, und das eigne Gefühl wird jedem sagen, daſs dieser Zweck vollkommen erreicht ist. Darin aber liegt, wie auch Andre bemerkt haben [20], so wenig eine

20) Fritzsche, Comm. in Marc. p. XLIII.

Hinneigung des Markus zu natürlicher Auffassung solcher Wunder, daſs er ja vielmehr nicht selten die Wunder zu vergrössern bemüht ist, wie wir theils bei'm Gadarener gesehen haben, theils noch öfters werden bemerken können. Auf ähnliche Weise wird dann auch das zu beurtheilen sein, daſs Markus namentlich in diesen ihm eigenen Erzählungen (aber auch sonst, wie 6, 13, wo er bemerkt, daſs die Jünger die Kranken mit Öl gesalbt haben) die Anwendung äusserer Mittel und Manipulationen bei den Heilungswundern hervorhebt. Daſs diese Mittel, wie besonders der Speichel, in der damaligen Volksansicht nicht als natürlichwirkende Ursachen der Heilung galten, davon kann schon die oben angeführte Erzählung von Vespasian überzeugen, so wie Stellen jüdischer und römischer Autoren, nach welchen das Anspucken als magisches Mittel, vornehmlich gegen Augenübel, galt [21]). Sondern Olshausen giebt ganz die damalige Vorstellung, wenn er Berührung, Speichel u. dgl. für die Conduktoren der dem Wundermann inwohnenden höheren Kraft erklärt. Nur freilich diese Ansicht auch zu der unsrigen machen könnten wir nur dann, wenn wir mit Olshausen von einer Parallele der Wunderkraft Jesu mit der animalisch - magnetischen ausgiengen, eine Vergleichung, welche zur Erklärung der Wunder Jesu, insbesondere des vorliegenden, unzureichend und darum überflüssig ist. Wir schreiben daher jene Mittel lediglich auf Rechnung des Evangelisten. Auf diese kommt dann ohne Zweifel auch das Besondernehmen der Kranken, die übertreibende Beschreibung der Verwunderung des Volks (ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο ἅπαντες, 7, 37.), und das strenge Verbot, Niemand von den Heilungen etwas zu sagen. Dieses Geheimhalten gab der Sache ein mysteriöses Ansehen, welches auch nach andern Stellen dem Markus gefallen zu haben scheint. Zu dem My-

21) s. d. St. bei Wetstein und Lightfoot zu Joh. 9, 6.

steriöſen gehört bei der Heilung des Tauben auch das ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξε (7, 34.). Denn wozu hier seufzen? über das Elend des Menschengeschlechts[22]), das Jesu aus viel traurigeren Fällen längst bekannt sein muſste? oder wollen wir durch die Erklärung, daſs jener Ausdruck nichts weiter, als stilles Beten oder lautes Sprechen bedeute[23]), der Schwierigkeit ausweichen? Wer den Markus kennt, wird vielmehr den übertreibenden Erzähler darin erkennen, daſs er Jesu eine tiefe Gemüthsbewegung bei einem Anlaſs zuschreibt, der eine solche gar nicht hervorbringen konnte, aber von derselben begleitet sich nur um so geheimniſsvoller ausnahm. Ganz vorzüglich aber scheint mir etwas Mysteriöses darin zu liegen, daſs Markus das gebietende Wort, mit welchem Jesus die Ohren des Tauben aufthut, in seiner ursprünglichen syrischen Form: ἐφφαθὰ, wiedergiebt, wie bei der Erweckung der Tochter des Jairus nur unser Evangelist (5, 41.) das ταλιθὰ κοῦμι hat. Man sagt wohl, dieſs seien nichts weniger als Zauberformeln gewesen[24]); allein, daſs Markus diese Machtworte so gerne in der seinen Lesern, denen er sie ja erklären muſs, fremden Ursprache wiedergiebt, beweist doch, daſs er eben dieser ihrer ursprünglichen Form eine besondere Bedeutung beigelegt haben muſs, welche dem Zusammenhang zufolge nur eine magische scheint gewesen sein zu können. Diese Neigung zum Mysteriösen können wir rückwärts blickend nun auch in der Anwendung jener äusseren Mittel finden, welche zum Erfolg in keinem Verhältniſs stehen; denn eben darin besteht ja das Mysterium, daſs mit einer inadäquaten, endlichen Form ein unendlicher Inhalt, mit einem scheinbar unwirksamen Mittel die kräftigste Wirkung sich verbindet.

---

22) so nach Euthymius Fritzsche, in Marc. p. 304.

23) Ersteres Kuinöl, Lezteres Schott.

24) Hess, Gesch. Jesu, 1, S. 391. Anm. 1.

Haben wir nun oben die einfache Erzählung sämmtlicher Synoptiker von der Blindenheilung bei Jericho nicht für historisch halten können, so sind wir dieſs bei der geheimniſsvollen Schilderung des Einen Markus von der Heilung eines Blinden bei Bethsaida noch weniger im Stande, sondern wir müssen sie als ein Produkt der Sage mit mehr oder weniger Zuthaten des evangelischen Referenten ansehen, und ebenso die von ihm mit gleicher Eigenthümlichkeit erzählte Heilung des χωφὸς μογιλάλος. Denn auch bei dieser lezteren Geschichte fehlen uns neben den schon ausgeführten negativen Gründen gegen ihre historische Glaubwürdigkeit die positiven Veranlassungen ihrer mythischen Entstehung nicht, da die Weissagung auf die messianische Zeit: τότε–ὦτα χωφῶν ἀκȣ́σονται — τρανὴ δὲ ἔϛαι γλῶσσα μογιλάλων (Jes. 35, 5. 6.) vorhanden war, und nach Matth. 11, 5. eigentlich verstanden wurde.

So günstig der natürlichen Erklärung auf den ersten Anblick die eben betrachteten Erzählungen des Markus zu sein schienen: so ungünstig und vernichtend, sollte man glauben, müsse die johanneische Erzählung, Kap. 9., auf sie fallen, wo nicht von einem Blinden schlechtweg, dessen zufällig eingetretenes Übel leichter wieder zu heben sein mochte, sondern von einem Blindgeborenen die Rede ist. Doch wie die Ausleger dieser Richtung scharfsichtig sind, und den Muth nicht bald verlieren, so wissen sie auch hier manches ihnen Günstige zu entdecken. Vor Allem den Zustand des Kranken finden sie, so bestimmt auch das τυφλὸν ἐκ γενετῆς zu lauten scheint, doch nur ungenau bezeichnet. Die Zeitbestimmung zwar, welche darin liegt, enthält sich Paulus, wiewohl ungern und eigentlich nur halb, umzuſtoſsen: um so mehr muſs er dann aber an der Qualitätsbestimmung des Zustandes zu rütteln suchen. Τυφλὸς müsse nicht gerade totale Blindheit bezeichnen, und wenn Jesus den Kranken anweise, zum Siloateich zu gehen, nicht sich führen zu lassen, so müsse derselbe noch

einigen Schein des Augenlichts gehabt haben, um selbst den Weg dahin finden zu können. Noch mehr Hülfe sehen die rationalistischen Ausleger in dem Heilverfahren Jesu. Gleich Anfangs (V. 4.) sage er, er müsse wirken ἕως ἡμέρα ἐστὶν, in der Nacht lasse sich nichts mehr anfangen: Beweis genug, daſs er den Blinden nicht mit einem blosen Machtwort zu heilen im Sinne gehabt habe, was er auch bei Nacht hätte aussprechen können, daſs er vielmehr eine künstliche Operation habe vornehmen wollen, zu welcher er freilich das Tageslicht bedurfte. Der πηλὸς ferner, welchen Jesus mittelst seines Speichels macht und dem Blinden auf die Augen streicht, ist ja der natürlichen Auslegung noch günstiger als das bloſse πτύσας bei'm vorigen Fall, weſswegen denn aus demselben die Fragen und Vermuthungen wie Pilze in üppiger Fülle aufschiessen. Woher wuſste Johannes, fragt man, daſs Jesus nichts weiter als Speichel und Staub zu der Augensalbe nahm? war er selbst dabei, oder hatte er es blos aus der Erzählung des geheilten Blinden? Dieser konnte aber bei dem schwachen Schimmer, den er nur hatte, nicht genau sehen, was Jesus vornahm, er konnte vielleicht, wenn Jesus, während er aus andern Ingredienzien eine Salbe mischte, zufällig auch ausspuckte, auf den Wahn verfallen, aus dem Ausgespuckten sei die Salbe entstanden. Noch mehr: hat Jesus, während oder ehe er etwas auf die Augen strich, nicht auch etwas aus denselben weggenommen, weggestrichen, oder sonst etwas daran verändert, was der Blinde selbst und die Umstehenden leicht für Nebensache ansehen konnten? Endlich das dem Blinden gebotene Waschen im Teiche dauerte vielleicht mehrere Tage, war eine längere Badekur, und das ἦλθε βλέπων sagt nicht, daſs er nach dem ersten Bade, sondern daſs er zu seiner Zeit, nach Vollendung der Kur, sehend wiederkam [25].

25) Paulus, Comm. 4, S. 472 ff.

Allein, um von vorne anzufangen, so wird hier dem ἡμέρα und νὺξ eine Bedeutung gegeben, welche selbst einem Venturini zu seicht gewesen ist [26]), und namentlich dem Zusammenhang mit V. 5. zuwiderläuft, welcher durchaus eine Beziehung der Worte auf den baldigen Hingang Jesu erheischt [27]). Was aber von etwaigen medicinischen Ingredienzien des πηλὸς vermuthet wird, ist um so bodenloser, als hier nicht wie bei dem vorigen Fall gesagt werden kann, es werde nur das angegeben, was der Blinde durch das Gehör oder einen leichten Lichtschimmer wahrnehmen konnte, da ja dieſsmal Jesus den Kranken nicht allein, sondern in Gegenwart seiner Jünger vornahm. Über die weitere Vermuthung vorangegangener chirurgischer Operationen, durch welche die im Texte allein angegebene Bestreichung und Waschung zur Nebensache wird, ist nichts zu sagen, als daſs man an diesem Beispiele sieht, wie zügellos die einmal eingelassene natürliche Erklärung sich alsbald gebärdet, und die klarsten Worte des Textes durch die Gebilde ihrer eigenen Combination verdrängt. Wenn ferner daraus, daſs Jesus den Blinden zum Teiche gehen hieſs, gefolgert wird, er müsse noch einen Schein des Lichts gehabt haben, so ist dagegen zu bemerken, daſs Jesus demselben nur angab, wohin er sich begeben (ὑπάγειν) solle; wie er dieſs näher angreifen wollte, ob allein gehen oder einen Führer nehmen, das überlieſs er ihm selber. Endlich wenn das engverbundene ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθε βλέπων (V. 7, vgl. V. 11.) zu einer mehrwöchigen Badekur auseinandergezogen wird, so ist dieſs gerade, wie wenn man das *veni*, *vidi*, *vici* übersetzen wollte: nach meiner Ankunft recognoscirte ich mehrere Tage, lieferte hierauf in gehörigen Zwischenzeiten unterschiedliche Schlachten, und blieb endlich Sieger.

26) Natürliche Gesch. 3, S. 215.

27) s. Tholuck und Lücke z. d. St.

Es läſst uns also auch hier die natürliche Erklärung im Stiche, und wir behalten einen von Jesu wunderbar geheilten Blindgeborenen. Daſs unsre obigen Zweifel gegen die Realität der Blindenheilungen hier, wo es sich von angeborener Blindheit handelt, in verstärktem Maaſse wiederkehren, ist natürlich. Und zwar kommen hier noch einige besondere kritische Gründe hinzu. Keiner der drei ersten Evangelisten weiſs etwas von dieser Heilung. Nun aber, wenn doch in der Gestaltung der apostolischen Tradition und in der Auswahl, welche sie unter den von Jesu zu erzählenden Wundern traf, irgend ein Verstand gewesen sein soll, so muſs sich diese nach den zwei Gesichtspunkten gerichtet haben: erstlich, die gröſseren Wunder vor den scheinbar minder bedeutenden auszuwählen, und zweitens diejenigen, an welche sich erbauliche Erörterungen knüpften, vor denen, bei welchen dieſs nicht der Fall war. In der ersteren Rücksicht war nun offenbar die Heilung eines von Geburt an Blinden, als die ungleich schwierigere, vor der eines Blinden schlechthin auszuwählen, und man begreift nicht, wenn doch Jesus wirklich einen Blindgeborenen sehend gemacht hat, warum davon nichts in die evangelische Tradition und also in die synoptischen Evangelien gekommen ist. Freilich konnte mit dieser Rücksicht auf die Gröſse des Wunders die andere auf die Erbaulichkeit der daran sich knüpfenden Reden nicht selten collidiren, so daſs ein minder auffallendes, aber durch die Gespräche, die es veranlaſste, fruchtbareres Wunder einem auffallenderen, aber bei welchem das Leztere weniger zutraf, vorgezogen werden mochte. Allein die Heilung des Blindgeborenen bei Johannes ist von so merkwürdigen Gesprächen, zuerst Jesu mit den Jüngern, dann des Geheilten mit der Obrigkeit, endlich Jesu mit dem Geheilten, begleitet, wie von dergleichen bei den synoptischen Blindenheilungen keine Spur ist, Gespräche, von welchen, wenn auch nicht der ganze dialogische Verlauf,

so doch gnomische Perlen, wie V. 4. 5. 39., sich auch für die Darstellung der drei ersten Evangelisten trefflich eigneten. Diese hätten also nicht umhin gekonnt, statt der sowohl weniger merkwürdigen, als auch minder erbaulichen Blindenheilungen, welche sie haben, die Heilung des Blindgeborenen aufzunehmen, wenn dieselbe in der evangelischen Überlieferung, aus welcher sie schöpften, befindlich gewesen wäre. Der allgemeinen evangelischen Verkündigung konnte sie möglicherweise unbekannt bleiben, wenn sie an einem Orte und unter Umständen vorgefallen war, die ihre Ausbreitung nicht begünstigten, also wenn sie in einem Winkel des Landes ohne weitere Zeugen verrichtet worden war. Aber Jesus vollbringt sie ja vielmehr zu Jerusalem, im Kreise seiner Jünger, mit gröſstem Aufsehen in der Stadt, und zum höchsten Anstoſs bei der Obrigkeit: da muſste die Sache bekannt werden, wenn sie anders geschehen war, und da wir sie in der gewöhnlichen Evangelientradition nicht als bekannt antreffen, so entsteht der Verdacht, sie möchte vielleicht gar nicht geschehen sein.

Aber der Gewährsmann ist doch der Apostel Johannes. Wenn dieſs nur nicht, ausser dem unglaublichen, also schwerlich von einem Augenzeugen herrührenden Inhalt des Berichts, auch noch aus einem andern Grund unwahrscheinlich würde. Der Referent erklärt nämlich den Namen des Teiches *Σιλωάμ* durch das griechische *ἀπεσταλμένος* (V. 7.): eine falsche Erklärung, denn ein Abgeschickter heiſst שָׁלוּחַ, wogegen שֶׁלַח der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge einen Wasserguſs bedeutet [28]). Der Evangelist wählte aber jene Deutung, weil er zwischen dem Namen des Teichs und der Sendung des Blinden zu demselben eine bedeutungsvolle Beziehung suchte, und sich also vorgestellt zu haben scheint, der Teich habe durch

---

28) s. Paulus und Lücke z. d. St.

besondere Fügung den Namen des Gesendeten bekommen, weil dereinst vom Messias zur Offenbarung seiner Herrlichkeit ein Blinder zu demselben gesendet werden sollte [29]). Nun konnte allerdings ein Apostel eine grammatisch unrichtige Erklärung geben, sofern er nur nicht als inspirirt vorausgesezt wird, und auch ein geborener Palästinenser konnte sich in Etymologieen hebräischer Worte irren, wie das A. T. selber zeigt: doch aber sieht eine Spielerei dieser Art eher wie das Machwerk eines entfernter Stehenden als eines Augenzeugen aus. Der Augenzeuge hatte an dem angeschauten Wunder und den vernommenen Reden genug Bedeutungsvolles: erst bei dem entfernter Stehenden konnte die Mikrologie eintreten, daſs er auch aus den kleinsten Nebenzügen eine Bedeutung herauszupressen suchte. Tholuck und Lücke stossen sich stark an einer solchen, wie der Leztere sich ausdrückt, an Unsinn streifenden Allegorie, welche sie ebendeſswegen sich nicht für johanneisch aufreden lassen wollen, sondern als eine Glosse betrachten. Da jedoch alle kritischen Auktoritäten, bis auf Eine, minder bedeutende, dieselbe bieten, so ist eine solche Behauptung die baare Willkühr, und man hat nur die Wahl, ob man mit Olshausen auch an diesem Zug als einem apostolischen sich erbauen [30]), oder mit den Probabilien denselben mit unter die Merkmale von dem nicht apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums zählen will [31]).

Was nun aber den Verfasser des vierten Evangeliums, oder die Überlieferung, aus welcher er schöpfte, veranlassen konnte, unzufrieden mit den Blindenheilungen, von welchen die Synoptiker berichten, die vorliegende Erzäh-

---

29) so Euthymius und Paulus z. d. St.

30) b. Comm. 2, S. 230, wo er jedoch das ἀπεσταλμένος auf den von Gott ausgehenden Geistesstrom bezieht.

31) S. 93.

lung auszubilden, liegt schon in dem bisher Ausgeführten. Es ist schon von Andern die Bemerkung gemacht, wie das vierte Evangelium zwar wenigere, aber um so stärkere Wunder von Jesu erzähle [32]). So, wenn die übrigen Evangelien simple Paralytische haben, welche Jesus heilt, hat das vierte Evangelium einen, der 38 Jahre lang gelähmt war; wenn Jesus in jenen eben Verstorbene wiederbelebt, ruft er in diesem einen schon vier Tage in der Gruft Gelegenen, bei welchem bereits der Eintritt der Verwesung zu vermuthen war, in das Leben zurück; ebenso hier statt einfacher Blindenheilungen die Heilung eines Blindgeborenen, — eine Steigerung der Wunder, wie sie der apologetisch - dogmatischen Tendenz dieses Evangeliums ganz angemessen ist. Auf welchem Wege hiebei der Verfasser des Evangeliums oder die particuläre Tradition, welcher er folgte, zu den einzelnen Zügen der Erzählung kommen konnte, ergiebt sich leicht. Das πτύειν war bei magischen Augenkuren gewöhnlich; der πηλὸς lag als Surrogat einer Augensalbe nahe und kommt auch sonst bei zauberhaften Proceduren vor [33]); der Befehl, sich im Siloateich zu waschen, kann der Verordnung Elisa's, daſs der aussätzige Naëman sich siebenmal im Jordan baden solle, nachgebildet sein. Die Verhandlungen, welche sich an die Heilung knüpfen, gehen theils aus der, auch von Storr bemerklich gemachten Tendenz des johanneischen Evangeliums hervor, sowohl die Heilung als die angeborne Blindheit des Menschen möglichst urkundlich zu machen und zu verbürgen, daher das wiederholte Verhör des Geheilten selbst und sogar seiner Eltern; theils drehen sie sich um die symbolische Bedeutung der Ausdrücke: τυφλὸς und βλέπων, ἡμέρα und νὺξ, wie sie zwar auch den Synoptikern nicht fremd ist, noch specifischer jedoch in den johanneischen Bilderkreis gehört.

32) Köster, Immanuel, S. 79; Bretschneider, Probab. S. 122.
33) Wetstein z. d. St.

§. 92.

Heilungen von Paralytischen. Ob Jesus Krankheiten als Sündenstrafen betrachtet habe.

Ein wichtiger Zug in der johanneischen Heilungsgeschichte des Blindgeborenen ist übergangen worden, weil er erst in Verbindung mit einem entsprechenden in der synoptischen Erzählung von der Heilung eines Paralytischen (Matth. 9, 1 ff. Marc. 2, 1 ff. Luc. 5, 17 ff.), die wir demnächst zu betrachten haben, richtig gewürdigt werden kann. Hier nämlich erklärt Jesus dem Kranken zuerst: *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*, und hierauf, als Beweis, daſs er zu solcher Sündenvergebung Vollmacht habe, heilt er ihn, wobei die Beziehung auf die jüdische Ansicht nicht verkannt werden kann, daſs das Übel und namentlich die Krankheit des Einzelnen Strafe seiner Sünde sei; eine Ansicht, welche, in ihren Grundzügen im A. T. angelegt (3 Mos. 26, 14 ff. 5 Mos. 28, 15 ff. 2 Chron. 21, 15. 18 f.), von den späteren Juden auf's Bestimmteste ausgesprochen wurde [1]). Hätten wir nun bloſs jene synoptische Erzählung, so müſsten wir glauben, Jesus habe die Ansicht seiner Zeit- und Volksgenossen über diesen Punkt getheilt, indem er ja seine Befugniſs, Sünden (als Grund der Krankheit) zu vergeben, durch eine Probe seiner Fähigkeit, Krankheiten (die Folgen der Sünde) zu heilen, beweist. Allein, sagt man, es finden sich andre Stellen, wo Jesus dieser jüdischen Meinung geradezu widerspricht, und daraus folgt, daſs, was er dort znm Paralytischen sprach, bloſse Accommodation an die Vorstellungen des Kranken zur Förderung seiner Heilung war [2]).

Die Hauptstelle, welche man hiefür anzuführen pflegt,

---

1) Nedarim f. 41, 1. (bei Schöttgen, 1, S. 93.): Dixit R. Chija fil. Abba: nullus aegrotus a morbo suo sanatur, donec ipsi omnia peccata remissa sint.

2) Hase, L. J. §. 73. Fritzsche, in Matth. S. 335.

ist eben die Einleitung der zulezt betrachteten Geschichte vom Blindgeborenen (Joh. 9, 1—3). Hier nämlich legen die Jünger, wie sie den Mann, den sie als von Geburt an Blinden kennen, am Wege stehen sehen, Jesu die Frage vor, ob seine Blindheit Folge seiner eigenen, oder der Sünde seiner Eltern sei? Der Fall war für die jüdische Vergeltungstheorie besonders schwierig. Von Übeln, welche einem Menschen erst im Verlauf seines Lebens zugestossen sind, wird der auf eine gewisse Seite sich einmal neigende Beobachter leicht irgend welche eigne Verschuldungen dieses Menschen als Ursache ausfindig machen oder doch voraussetzen. Von angeborenen Übeln dagegen gab zwar die althebräische Ansicht (2 Mos. 20, 5. 5 Mos. 5, 9. 2 Sam. 3, 29.) die Erklärung an die Hand, daſs durch dieselben die Sünden der Vorfahren an den Nachkommen heimgesucht werden; allein, wie für das menschliche Recht das mosaische Gesez selbst festsezte, daſs Jeder nur für eigene Vergehungen solle gestraft werden können (5 Mos. 24, 16. 2 Kön. 14, 6.), und auch in Bezug auf die göttliche Strafgerechtigkeit die Propheten ein Gleiches ahnten (Jer. 31, 30. Ezech. 18, 19 f.): so ergab sich für angeborene Übel dem rabbinischen Scharfsinn der Ausweg, solche Menschen mögen wohl schon in Mutterleibe gesündigt haben [3]), und diese Meinung war es ohne Zweifel auch, welche die Jünger bei ihrer Frage V. 2. voraussezten. Wenn ihnen nun Jesus zur Antwort giebt, weder um einer eignen, noch um einer Sünde seiner Eltern willen sei jener Mensch blind zur Welt gekommen, sondern um durch

3) Sanhedr. f. 91, 2. und Bereschith Rabba f. 38, 1. (bei Lightfoot S. 1050): Antoninus interrogavit Rabbi (Judam): a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an a tempore formationis ejus (in utero), an a tempore processionis ejus (ex utero)? Dicit ei Rabbi: a tempore formationis ejus.

die Heilung, welche er als Messias an ihm vollziehen sollte, die Wundermacht Gottes zur Anschauung zu bringen: so wird dieſs insgemein so verstanden, als hätte damit Jesus jene ganze Meinung, daſs Krankheit und sonstiges Übel wesentlich Sündenstrafe sei, verworfen. Allein ausdrücklich spricht hier Jesus nur von dem Falle, der ihm eben vorlag, daſs dieses bestimmte Übel hier nicht in der Verschuldung des Individuums, sondern in höheren göttlichen Absichten seinen Grund habe; einen allgemeineren Sinn und die Verwerfung der ganzen jüdischen Ansicht in jenem Ausspruch zu finden, könnte man nur durch andre bestimmter dahin lautende Aussprüche ein Recht bekommen. Da nun aber dem Obigen zufolge in den synoptischen Evangelien eine Erzählung sich findet, welche, einfach aufgefaſst, vielmehr ein Einstimmen Jesu in die herrschende Meinung enthält, so würde sich fragen, was leichter angehe, jenen synoptischen Ausspruch Jesu als Accommodation, oder den johanneischen nur mit Bezug auf den vorliegenden Fall zu fassen? eine Frage, welche Jeder zu Gunsten des lezten Gliedes entscheiden wird, der einerseits die Schwierigkeiten der Accommodationshypothese in ihrer Anwendung auf die evangelischen Aussprüche Jesu kennt, und andrerseits sich klar macht, daſs in der betreffenden Stelle des vierten Evangeliums eine allgemeinere Beziehung des Ausspruchs gar nicht angedeutet ist.

Freilich darf nach richtigen Interpretationsgrundsätzen ein Evangelist nicht unmittelbar aus einem andern erläutert werden, sondern es bliebe in unsrem Falle wohl möglich, daſs, während die Synoptiker Jesu jene Zeitansicht zuschreiben, der höher gebildete Verfasser des vierten Evangeliums ihn dieselbe verwerfen lieſse: allein daſs auch er jene Abweisung der Zeitansicht von Seiten Jesu nur auf den einzelnen Fall bezog, beweist er durch die Art, wie er ein andermal Jesum reden läſst. Wenn dieser nämlich zu dem achtunddreiſsigjährigen Kranken Joh. 5. nach

seiner Wiederherstellung warnend sagt: μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται (V. 14.), so ist dieſs so gut, als wenn er einem zu Heilenden zuruft: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σȣ, beidemale nämlich wird Krankheit als Sündenstrafe hier aufgehoben, dort angedroht. Doch auch hier wissen die Erklärer, denen es unwillkommen ist, von Jesu eine Ansicht, welche sie verwerfen, anerkannt zu finden, dem natürlichen Sinne auszuweichen. Jesus soll das besondre Übel dieses Menschen als eine natürliche Folge gewisser Ausschweifungen erkannt, und ihn vor Wiederholung derselben gewarnt haben, weil dieſs eine gefährlichere Recidive herbeiführen könnte [4]). Allein der Denkweise des Zeitalters Jesu liegt die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang gewisser Ausschweifungen mit gewissen Krankheiten als deren Folgen weit ferner als die Ansicht von einem positiven Zusammenhang der Sünde überhaupt mit der Krankheit als deren Strafe; es müſste also, wenn wir dennoch den Worten Jesu den ersteren Sinn sollten unterlegen dürfen, dieser sehr bestimmt in der Stelle angezeigt sein. Nun aber ist in der ganzen Erzählung von einer bestimmten Ausschweifung des Menschen nicht die Rede, das von Jesu ihm zugerufene μηκέτι ἁμάρτανε bezeichnet nur Sündigen überhaupt, und eine Unterredung Jesu mit dem Kranken, in welcher er denselben über den Zusammenhang seines Leidens mit einer bestimmten Sünde belehrt hätte, zu suppliren, [5]), ist die willkührlichste Fiktion. Welche Auslegung, wenn man, um einem dogmatisch unangenehmen Ergebniſs auszuweichen, die eine Stelle (Joh. 9.) zu einer nicht in ihr liegenden Allgemeinheit erweitert, die andere (Matth. 9.) durch die Accommodationshypothese eludirt, der dritten (Joh. 5.) einen modernen Begriff gewaltsam aufdrängt: statt daſs, wenn man nur die erste

4) Paulus, Comm. 4, S. 264 Lücke, 2, S. 22.

5) Wie Tholuck z. d. St. thut.

Stelle nicht mehr sagen läſst als sie sagt, die beiden andern in ihrem zunächst liegenden Sinn nicht im Mindesten angetastet zu werden brauchen!

Doch man bringt noch eine weitere, und zwar synoptische Stelle herbei, um Jesu die Erhabenheit über die bezeichnete Volksmeinung zu vindiciren. Wie ihm nämlich einmal von Galiläern erzählt wurde, welche Pilatus bei'm Opfern hatte niederhauen lassen, und von andern, welche durch den Einsturz eines Thurmes verunglückt waren (Luc. 13, 1 ff.), wobei die Erzähler, wie man glauben muſs, zu erkennen gaben, daſs sie jene Unglücksfälle für göttliche Strafen der besondern Verworfenheit jener Leute ansehen, erwiederte Jesus, sie möchten ja nicht glauben, jene Menschen seien besonders schlecht gewesen; sie selbst seien um nichts besser, und sehen daher, falls sie sich nicht bekehren, einem gleichen Untergang entgegen. Es ist in der That nicht klar, wie man in dieser Äusserung Jesu eine Verwerfung jener Volksansicht finden kann. Wollte Jesus gegen diese sprechen, so muſste er entweder sagen: ihr seid ebenso groſse Sünder, wenn ihr auch nicht auf die gleiche Weise leiblich zu Grunde gehet; oder: glaubet ihr, daſs jene Menschen ihrer Sünde wegen zu Grunde gegangen seien? nein! dieſs sieht man an euch, die ihr ungeachtet eurer Schlechtigkeit doch nicht ebenso zu Grunde gehet. So dagegen, wie der Ausspruch Jesu bei Lukas lautet, kann der Sinn desselben nur dieser sein: daſs jene Menschen schon jezt ein solcher Unfall betroffen hat, beweist nichts für ihre besondre Schlechtigkeit, so wenig das, daſs ihr bisher von dergleichen verschont geblieben seid, für eure gröſsere Würdigkeit beweist; vielmehr werden früher oder später über euch kommende ähnliche Strafgerichte eure gleiche Schlechtigkeit beurkunden — wodurch also das Gesez des Zusammenhangs zwischen Sünde und Unglück jedes Einzelnen bestätigt, nicht umgestoſsen würde. Diese vulgär-hebräische Ansicht von Krankheit und

Übel steht nun allerdings im Widerspruch mit jener esoterischen, essenisch-ebionitischen, die wir im Eingang der Bergrede, im Gleichniſs vom reichen Mann und sonst gefunden haben, nach welcher vielmehr die Gerechten in diesem Äon die Leidenden, Armen, Kranken sind: allein beide Ansichten liegen einmal in den Äusserungen Jesu für eine unbefangene Exegese zu Tage, und der Widerspruch, welchen wir zwischen beiden finden, berechtigt uns weder, die eine Klasse von Aussprüchen gewaltsam zu deuten, noch auch, sie Jesu abzusprechen, da wir nicht berechnen können, wie er den Widerstreit zweier ihm von verschiedenen Seiten der damaligen jüdischen Bildung her gebotenen Weltanschauungen für sich gelöst haben mag.

Was nun die oben erwähnte Heilung betrifft, so lassen die Synoptiker Jesum den Boten des Täufers gegenüber sich namentlich auch darauf berufen, daſs durch seine Wundermacht *χωλοὶ περιπατȣσιν* (Matth. 11, 5.), und ein andermal wundert sich das Volk, wie es neben andern Geheilten auch *χωλȣ̀ς περιπατȣ̃ντας* und *κυλλȣ̀ς ὑγιεῖς* erblickt (Matth. 15, 31.). An der Stelle der *χωλοὶ* werden anderwärts *παραλυτικοὶ* aufgeführt (Matth. 4, 24.), und namentlich sind in den detaillirten Heilungsgeschichten, welche wir über diese Art von Kranken haben, (wie Matth. 9, 1 ff. parall. 8, 5 ff. parall.) nicht *χωλοὶ*, sondern *παραλυτικοὶ* genannt. Der Kranke Joh. 5, 5. gehörte wohl zu den *χωλοῖς*, von welchen V. 3. die Rede gewesen war; ebendaselbst sind *ξηροὶ* aufgeführt, und so finden wir Matth. 12, 9 ff. parall. die Heilung eines Menschen, der eine *χεὶρ ξηρὰ* hatte. Da jedoch die drei zuletzt angeführten Heilungen von Gliederkranken unter andern Rubriken uns wiederkehren werden: so bleibt hier nur die Heilung des Paralytischen Matth. 9, 1 ff. parall. zu beleuchten übrig.

Da die Definitionen, welche die alten Ärzte von der *παράλυσις* geben, zwar alle auf Lähmung, aber unentschie-

den, ob totale oder partiale, gehen [6]), und überdieſs von den Evangelisten kein strenges Festhalten an der medicinischen Kunstsprache zu erwarten ist, so müssen wir, was sie unter Paralytischen verstehen, aus ihren eignen Beschreibungen von dergleichen Kranken entnehmen. In unsrer Stelle nun erfahren wir von dem παραλυτικὸς, daſs er auf einer κλίνῃ getragen werden muſste, und daſs, ihn zum Aufstehen und Tragen seines Bettes zu befähigen, für ein nie gesehenes παράδοξον galt, woraus wir also auf eine Lähmung wenigstens der Füſse schlieſsen müssen. Während von Schmerzen und einem hitzigen Charakter der Krankheit in unsrem Falle nicht die Rede ist, wird ein solcher in der Geschichte Matth. 8, 6. unverkennbar vorausgesezt, wenn der Centurio von seinem Knechte sagt: βέβληται — παραλυτικὸς, δεινῶς βασανιζόμενος, so daſs wir also unter der παράλυσις in den Evangelien bald eine schmerzlos lähmende, bald eine schmerzhaft gichtische Gliederkrankheit zu verstehen hätten [7]).

In Schilderung der Scene, wie der Paralytische Matth. 9, 1 ff. parall. zu Jesu gebracht wird, findet zwischen den drei Berichten eine merkliche Abstufung statt. Matthäus sagt einfach, wie Jesus von einem Ausflug an das jenseitige Ufer nach Kapernaum zurückgekehrt sei, habe man ihm einen Paralytischen, auf einem Lager hingestreckt, gebracht. Lukas beschreibt genau, wie Jesus, von einer groſsen Menge, namentlich von Pharisäern und Schriftgelehrten, umgeben, in einem Hause lehrte und heilte, und wie die Träger des Paralytischen, weil sie vor der Volksmenge nicht durch die Thüre zu Jesu gelangen konnten, den Kranken durch das Dach zu ihm niederlieſsen. Be-

---

6) Man sehe sie bei Wetstein, N. T. 1, S. 284, und in Wahl's Clavis u. d. A. nach.

7) vgl. Winer, Realw. 1 Aufl. S. 776. und Fritzsche, in Matth. p. 194.

denkt man die Struktur morgenländischer Häuser, auf deren plattes Dach aus dem oberen Stockwerk eine Öffnung führte [8]), und nimmt man den rabbinischen Sprachgebrauch hinzu, in welchem der *via per portam* (דרך פתחים) die *via per tectum* (דרך גגין) als nicht minder ordentlicher Weg, namentlich um in das *ὑπερῷον* zu gelangen, gegenübergestellt wird: so kann man unter dem *καϑιέναι διὰ τῶν κεράμων* schwerlich etwas Anderes verstehen, als daſs die Träger, welche entweder mittelst einer unmittelbar von der Strasse dahin führenden Treppe, oder vom Dache des Nachbarhauses aus auf das platte Dach des Hauses, in welchem Jesus sich befand, gelangt waren, den Kranken sammt seinem Bette durch die im Dachboden bereits befindliche Öffnung, wie es scheint an Stricken, zu Jesu herabgelassen haben. Markus, der in der Verlegung der Scene nach Kapernaum mit Matthäus, in Schilderung des grossen Gedränges und der dadurch veranlaſsten Besteigung des Daches mit Lukas zusammenstimmt, geht, ausserdem, daſs er die Zahl der Träger auf viere festsezt, darin noch weiter als Lukas, daſs er dieselben, ohne Rücksicht auf die schon vorher vorhandene Thüre, das Dach abdecken und durch eine erst aufgegrabene Öffnung den Kranken hinunterbefördern läſst.

Fragen wir auch hier, in welcher Richtung, ob aufwärts oder abwärts, der Klimax wohl eher entstanden sein möge, so hat die auf der Spitze desselben stehende Erzählung des Markus so viel Schwieriges, daſs sie wohl kaum für die der Wahrheit nächste wird angesehen werden können. Denn nicht allein von Gegnern ist gefragt worden, wie denn das Dach habe aufgegraben werden können, ohne die darunter Befindlichen zu beschädigen [10])? sondern

8) Winer, a. a. O. u. d. A. Dach.
9) Lightfoot, p. 601.
10) Woolston, Disc. 4.

auch Olshausen räumt ein, daſs die Zerstörung der oberen, mit Ziegeln bedeckten Fläche etwas Abenteuerliches habe [11]). Diesem auszuweichen nehmen manche Erklärer an, Jesus habe entweder im inneren Hofe [12]), oder vor dem Hause [13]) unter freiem Himmel gelehrt, und die Träger haben nur von der Brustwehr des Daches ein Stück herausgebrochen, um den Kranken bequemer herunterlassen zu können. Allein sowohl die Bezeichnung: *διὰ τῶν κεράμων* bei Lukas, als die Ausdrücke des Markus machen diese Auffassung unmöglich, indem hier weder *στέγη* Brustwehr des Dachs, noch *ἀποστεγάζω* das Durchbrechen von dieser, *ἐξορύττω* aber doch nur das Aufgraben eines Loches bedeuten kann. Bleibt hiemit das Aufbrechen des oberen Dachbodens, so wird dieſs auch noch deſswegen unwahrscheinlich, weil es bei der in jedem Dache befindlichen Thüre völlig überflüssig war. Daher hat man sich durch die Annahme zu helfen gesucht, daſs die Träger zwar die im Dache schon vorher befindliche Thüre benützt, diese aber, weil sie für die Lagerstatt des Kranken zu eng gewesen, durch Wegbrechen der umgebenden Ziegellagen erweitert haben [14]); allein auch hiebei bleibt das Gefährliche, und die Worte lauten von einer eigens gemachten, nicht blos erweiterten Öffnung im Dache.

So gefährlich und überflüssig aber ein solches Beginnen in der Wirklichkeit war, so leicht läſst sich erklären, wie Markus, in weiterer Ausmalung des Berichtes von Lukas begriffen, auf diesen Zug verfallen konnte. Lukas hatte gesagt, man habe den Kranken hinabgelassen, so daſs er *ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ* herunterkam. Wie konnten die Leute ge-

---

11) 1, S. 310 f.

12) Köster, Immanuel, S. 166. Anm. 66.

13) So scheint es Paulus zu meinen, L. J. 1, a. S. 238. Anders ex. Handb. 1, b, S. 505.

14) So Lightfoot, Kuinöl, Olshausen z. d. St.

rade diese Stelle treffen, fragte sich Markus, wenn Jesus nicht zufällig unter der Thüre des Daches stand, als dadurch, daſs sie das Dach in der Gegend, unter welcher sie Jesum befindlich wuſsten, aufbrachen, (ἀπεϛέγασαν τὴν ϛέγην ὅπȣ ἦν [15])? ein Zug, den Markus um so lieber aufnahm, weil er den keine Mühe scheuenden Eifer, welchen das Zutrauen zu Jesu den Leuten einflöſste, in das stärkste Licht zu setzen geeignet war. Aber eben aus dem lezteren Interesse scheint auch schon die Abweichung des Lukas von Matthäus hervorgegangen zu sein. Bei Matthäus nämlich, der die Träger den Paralytischen auf dem gewöhnlichen Wege zu Jesu bringen läſst, indem er ohne Zweifel das mühselige Herbeischleppen des Kranken auf seinem Lager für sich schon als Probe ihres Glaubens ansah, tritt es doch minder bestimmt hervor, worin Jesus ihre πίϛις gesehen haben soll. Wurde nun die Geschichte ursprünglich so, wie sie im ersten Evangelium lautet, vorgetragen, so konnte leicht der Reiz entstehen, ein mehr hervortretendes Zeichen ihres Zutrauens für die Träger ausfindig zu machen, welches, sofern man die Scene zugleich in groſsem Volksgedränge vor sich gehen lieſs, am angemessensten in dem ungewöhnlichen Wege bestanden zu haben scheinen konnte, welchen die Leute einschlugen, um ihren Kranken zu Jesu zu bringen.

Doch auch die Darstellung des Matthäus können wir nicht für treuen Bericht von einem Faktum halten. Man hat zwar den Erfolg dadurch als einen natürlichen darzustellen gesucht, daſs man den Zustand des Kranken nur für Nervenschwäche erklärte, bei welcher das Schlimmste die Einbildung des Kranken, sein Übel müsse als Sündenstrafe fortdauern, gewesen sei [16]; man hat sich auf analoge Fälle schneller psychischer Heilung von Lähmungen

15) s. Fritzsche, in Marc. S. 52.

16) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 498. 501.

berufen [17]), und eine länger fortgesezte Nachkur angenommen [18]); allein das Erste und Lezte ist reine Willkühr; wenn aber an den angeblichen Analogieen auch etwas Wahres sein sollte, so ist es doch immerhin ohne Vergleichung leichter möglich gewesen, daſs Heilungsgeschichten von χωλοῖς und παραλυτικοῖς den messianischen Erwartungen gemäſs sich in der Sage bilden, als daſs sie wirklich erfolgen konnten. In der schon angeführten Stelle des Jesaias nämlich, 35, 6, war von der messianischen Zeit auch verheiſsen: τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλὸς, und in demselben Zusammenhang, V. 3., war den γόνατα παραλελυμένα ein ἰσχύσατε zugerufen, was, wie die übrigen damit zusammenhängenden Züge, später eigentlich verstanden und als Wunderleistung vom Messias erwartet worden sein muſs, da sich, wie schon erwähnt, Jesus, zum Beweis, daſs er der ἐρχόμενος sei, auch darauf, daſs χωλοὶ περιπατοῦσι, berief.

§. 93.

Unwillkührliche Heilungen.

Etlichemale in ihren allgemeinen Angaben über die heilende Thätigkeit Jesu bemerken die Synoptiker, daſs Kranke aller Art Jesum nur zu berühren, oder am Saum seines Kleides zu fassen gesucht haben, um geheilt zu werden, was dann auf die Berührung hin auch wirklich erfolgt sei (Matth. 14, 36. Marc. 3, 10. 6, 56. Luc. 6, 19.). Hier wirkte also Jesus nicht, wie wir es bis jezt immer gefunden haben, mit bestimmter Richtung auf einzelne Kranke, sondern, ohne daſs er von jedem besondre Notiz nehmen konnte, auf ganze Massen; sein Vermögen zu heilen erscheint hier nicht, wie sonst, an seinen Willen, sondern

17) Bengel, Gnomon, 1, S. 245. ed. 2. Paulus, S. 502, nimmt auch hier wieder ein offenbares Mährchen aus Livius 2, 36, als natürlich erklärbare Geschichte.

18) Paulus, a. a. O. S. 501.

an seinen Leib und dessen Umhüllungen gebunden; er spendet nicht selbstthätig Kräfte aus, sondern muſs sich dieselben unwillkührlich abgewinnen lassen.

Auch von dieser Gattung der Heilungswunder ist uns ein detaillirtes Beispiel aufbehalten, in der Geschichte von der blutflüssigen Frau, welche sämmtliche Synoptiker wiedergeben, und sie auf eigenthümliche Weise mit der Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus so verflechten, daſs auf dem Hinweg zu dessen Hause Jesus die Frau geheilt haben soll (Matth. 9, 20 ff. Marc. 5, 25 ff. Luc. 8, 43 ff.). Vergleichen wir die Darstellung des Vorgangs bei den verschiedenen Evangelisten, so könnten wir dieſsmal versucht sein, die des Lukas für die ursprüngliche zu halten, weil aus ihr die gleichmäſsige Verbindung der bezeichneten zwei Geschichten sich vielleicht erklären lieſse. Wie nämlich die Leidenszeit der Frau von sämmtlichen Referenten, so wird von Lukas, welchem Markus folgt, auch das Lebensalter des Mädchens auf zwölf Jahre gesezt, eine Gleichheit der Zahl, welche wohl im Stande gewesen könnte, die beiden Geschichten in der evangelischen Überlieferung zusammenzugesellen. Doch dieses Moment steht viel zu vereinzelt, um für sich eine Entscheidung herbeizuführen, welche nur aus einer durchgeführten Vergleichung der drei Berichte nach ihren einzelnen Zügen hervorgehen kann. Matthäus nun bezeichnet die Frau einfach als γυνὴ αἱμοῤῥοῦσα δώδεκα ἔτη, was einen so lange andauernden starken Blutverlust, vermuthlich in Form zu reichlicher Menstruation, bedeutet. Lukas, der angebliche Arzt, zeigt sich hier seinen Kunstverwandten keineswegs hold, sondern sezt hinzu, die Frau habe ihr ganzes Vermögen an Ärzte gewendet, ohne daſs diese ihr hätten helfen können. Markus, noch ungünstiger, fügt bei, daſs sie von den vielen Ärzten viel habe leiden müssen, und daſs es durch dieselben, statt besser, vielmehr schlimmer mit ihr geworden sei. Die Umgebung

Jesu, als die Frau zu ihm tritt, bilden nach Matthäus seine Jünger, nach Markus und Lukas drängende Volksmassen. Nachdem nun alle drei Berichterstatter erzählt haben, wie die Frau, ebenso schüchtern als vertrauensvoll, von hinten herzugetreten sei und den Saum von Jesu Gewand berührt habe, melden Markus und Lukas, sie sei alsbald geheilt worden, Jesus aber habe das Ausgehen einer Kraft gefühlt und gefragt, wer ihn berührt habe? Als die Jünger befremdet erwiedern, wie er denn bei so allgemeinem Drängen und Drücken des Volks eine einzelne Berührung habe unterscheiden können? beharrt er nach Lukas auf seiner Behauptung, nach Markus blickt er suchend um sich, die Thäterin ausfindig zu machen. Auf dieses kommt nach beiden die Frau zitternd herbei, fällt ihm zu Füſsen und bekennt Alles, worauf er ihr die beruhigende Versicherung giebt, daſs ihr Glaube ihr geholfen habe. Diesen complicirten Hergang hat Matthäus nicht, sondern läſst nach der Berührung Jesum sich umschauen, die Frau entdecken, ihr die Rettung durch ihren Glauben verkündigen, und sofort ihre Heilung erfolgen.

Die vorgelegte Differenz ist so erheblich, daſs man sich nicht zu sehr wundern darf, wenn Storr zwei verschiedene Heilungen blutflüſsiger Frauen annehmen wollte [1]. Wurde er aber hiezu noch mehr durch die bedeutenderen Abweichungen bestimmt, welche in der mit vorliegender Heilungsgeschichte verflochtenen Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus sich finden: so wird es eben durch diese Verflechtung vollends unmöglich, sich vorzustellen, daſs Jesus zweimal, beidemale im Hinweg zur Wiederbelebung der Tochter eines jüdischen ἄρχων, eine zwölf Jahre lang mit dem Blutfluſs behaftete Frau geheilt haben solle. Wenn in Betracht dessen die Kritik längst für die Einheit der faktischen Grundlage un-

1) Über den Zweck der evang. Gesch. und der Br. Joh. S. 351 f.

serer drei Erzählungen sich entschieden hat, so hat sie zugleich den Berichten des Markus und Lukas, ihrer grösseren Anschaulichkeit wegen, den Vorzug gegeben [2]. Allein, gleich von vorne, wenn doch von Markus Jeder zugeben wird, daſs sein Zusaz: *ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθᾶσα*, als Ausmalung des *ἀκ ἴσχυσεν ὑπ᾽ ἀδενὸς θεραπευθῆναι* bei Lukas, auf seine eigene Rechnung kommt: so scheint dieser Zug bei Lukas gleichfalls nur eine selbsterschlossene Ergänzung des *αἱμοῤῥοᾶσα δώδεκα ἔτη* zu sein, welches Matthäus ohne Zusaz wiedergiebt. War die Frau so lange krank, dachte man, so wird sie in dieser Zeit viel mit Ärzten zu thun gehabt haben, und weil zugleich im Contrast gegen die Ärzte, welche nichts ausgerichtet hatten, die Wundermacht Jesu, welche augenblicklich Hülfe schaffte, in um so glänzenderem Lichte erschien: so bildeten sich in der Sage oder bei den Referenten jene Zusätze. Wie nun, wenn es mit den übrigen Differenzen sich ebenso verhielte? Daſs die Frau auch nach Matthäus Jesum nur von hinten berührte, drückte das Bestreben und die Hoffnung aus, verborgen zu bleiben; daſs Jesus sich sogleich nach ihr umsah, darin lag, daſs er ihre Berührung gefühlt haben muſste. Jene Hoffnung der Frau wurde erklärlicher und dieses Gefühl Jesu um so wundervoller, je mehr Menschen Jesum umgaben und drängten: daher wurde aus dem Geleite der *μαθηταὶ* bei Matthäus von den beiden andern ein *συνθλίβεσθαι* durch die *ὄχλοι* gemacht. Da zugleich in dem auch von Matthäus erwähnten Umschauen Jesu nach der Berührung die Voraussetzung lag, daſs er diese auf eigenthümliche Weise empfunden habe, so bildete sich weiterhin die Scene aus, wie Jesus, obgleich von allen Seiten gedrängt, doch jene einzelne Berührung an der Kraft, die sie ihm entlockte, herausfühlt, und so wurde das einfache *ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν* des

2) Schulz, a. a. O. S. 317; Olshausen, 1, S. 322.

Matthäus zu einem fragenden und die Thäterin aus der Menge heraussuchenden Sichumwenden, welches das Geständniſs der Frau zur Folge hatte, umgebildet. Endlich, weil als das Eigenthümliche dieser Heilungsgeschichte, auch nach ihrer Gestalt im ersten Evangelium, das Ausgehen einer Heilkraft aus Jesu noch ehe er die hülfesuchende Person gesehen hatte, sich bemerklich macht: so bestrebte man sich bei'm Weitererzählen der Geschichte immer mehr, unmittelbar nach der Berührung den Erfolg eintreten, und Jesum auch nach demselben noch längere Zeit über die Thäterin in Ungewiſsheit sein zu lassen (Lezteres im Widerspruch mit der sonstigen Voraussetzung eines höheren Wissens Jesu); so daſs sich von allen Seiten die Erzählung des ersten Evangeliums als die frühere und einfachere, die der beiden andern als spätere und ausgeschmücktere Formation der Sage zu erkennen giebt.

Was nun den gemeinschaftlichen Inhalt der Erzählungen betrifft, so ist in neuerer Zeit beiden, orthodoxen wie rationalistischen Theologen das Unwillkührliche des heilenden Einwirkens Jesu ein Anstoſs gewesen. Gar zu sehr — hierin stimmen Paulus und Olshausen zusammen [3]) — werde hiedurch die Wirksamkeit Jesu in das Gebiet des Physischen herabgezogen; Jesus erscheine da wie ein Magnetiseur, welcher bei der heilenden Berührung nervenschwacher Personen einen Abgang an Kraft verspürt; wie eine geladene elektrische Batterie, die bei'm Betasten sich entladet. Eine solche Vorstellung von Christo, meint Olshausen, verbiete das christliche Bewuſstsein, welches sich vielmehr genöthigt finde, die in Jesu wohnende Kraftfülle als durchaus beherrscht durch seinen Willen, und diesen geleitet durch das Bewuſstsein von dem sittlichen Zustande der zu heilenden Personen, sich zu denken. Deſswegen

3) ex. Handb. 1, b, S. 524 f.; bibl. Comm. 1, S. 324 f.; vgl. Köster, Immanuel, S. 201 ff.

wird nun vorausgesezt, Jesus habe die Frau auch ungesehen wohl erkannt, und mit Rücksicht auf ihre Fähigkeit, durch diese leibliche Hülfe auch geistig gewonnen zu werden, seine heilende Kraft wohlbedacht in sie ausströmen lassen, sich aber, um ihre falsche Scham zu brechen und sie zum offenen Bekenntniſs zu treiben, gestellt, als ob er nicht wüſste, wer ihn berührt habe. Allein das christliche Bewuſstsein, d. h. in dergleichen Fällen nichts Anderes, als die fortgeschrittene religiöse Bildung unsrer Zeit, welche die alterthümlichen Vorstellungen der Bibel nicht zu den ihrigen machen will, hat zu schweigen, wo es eben nicht auf dogmatische Aneignung, sondern rein auf exegetische Ermittlung der biblischen Vorstellungen ankommt. Wie von der Einmischung dieses angeblich christlichen Bewuſstseins alle Verirrungen der Exegese herrühren, so hat es auch hier den genannten Ausleger von dem offenbaren Sinn der Berichte abgeführt. Denn nicht nur lautet in den beiden ausführlicheren Erzählungen die Frage Jesu: τίς μου ἥψατο; in der Art, wie er sie bei Lukas wiederholt und bei Markus durch ein suchendes Umherblicken bekräftigt, durchaus als eine ernstlich gemeinte, wie ja überhaupt die Bemühung dieser beiden Evangelisten dahin geht, das Wunderbare an der Heilkraft Jesu dadurch in ein besonders helles Licht zu setzen, daſs durch bloſse glaubige Berührung seines Gewandes, ohne daſs er die berührende Person erst zu kennen, oder ein Wort zu ihr zu sprechen brauchte, Heilung von ihm zu erlangen gewesen sei: sondern auch ursprünglich schon in der kürzeren Darstellung des Matthäus liegt in dem προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο und ἐπιστραφεὶς ἰδὼν αὐτὴν deutlich dieſs, daſs Jesus erst nachträglich die Frau kennen gelernt habe, nachdem bereits die heilende Kraft in sie ausgeströmt war. Läſst sich somit eine der Heilung vorausgegangene Kenntniſs der Frau und ein specieller Wille, ihr zu helfen, bei Jesu nicht nachweisen, so bliebe für denjenigen, welcher keine un-

willkührliche Äusserung der Heilkraft Jesu annehmen will, nur übrig, einen beständigen allgemeinen Willen, zu heilen, in ihm vorauszusetzen, mit welchem dann nur der Glaube im Kranken zusammentreffen durfte, um die wirkliche Heilung hervorzubringen. Allein daſs, unerachtet eine specielle Willensrichtung auf die Heilung dieser Frau in Jesu nicht vorhanden war, sie durch ihren bloſsen Glauben, auch ohne Berührung seines Kleides gesund geworden wäre, ist gewiſs nicht die Vorstellung der Evangelisten, sondern es tritt hier an die Stelle des individuellen Willensaktes von Seiten Jesu die Berührung von Seiten des Kranken; diese ist es, welche statt des ersteren die in Jesu ruhende Kraft zur Äusserung bringt: so daſs mithin das Materialistische der Vorstellung auf diesem Wege nicht zu vermeiden ist.

Einen Schritt weiter muſs die rationalistische Auslegung gehen, welcher nicht bloſs, wie dem modernen Supranaturalismus, ein unbewuſstes, sondern überhaupt das Ausgehen heilender Kräfte von Jesu unglaublich ist, welche aber doch die Evangelisten geschichtlich wahr erzählen lassen will. Nach ihr wurde Jesus zu der Frage, wer ihn berührt habe, lediglich dadurch veranlaſst, daſs er sich im Vorwärtsgehen aufgehalten fühlte; daſs die Empfindung einer *δύναμις ἐξελθοῦσα* die Veranlassung gewesen sei, ist bloſser Schluſs zweier Referenten, von welchen der eine, Markus, es auch bloſs als eigene Bemerkung giebt, und nur Lukas es der Frage Jesu einverleibt; die Genesung der Frau wurde durch ihr exaltirtes Zutrauen bewirkt, vermöge dessen sie bei der Berührung des Saumes Jesu in allen Nerven zusammenschauderte, wodurch vielleicht eine plözliche Zusammenziehung der erweiterten Blutgefäſse herbeigeführt wurde; übrigens konnte sie im Augenblick nur meinen, nicht gewiſs wiſsen, geheilt zu sein, und erst nach und nach, vielleicht in Folge des Gebrauchs von Mitteln, die ihr Jesus anrieth, wird das Übel sich völlig ver-

loren haben [4]). Allein wer wird sich die schüchterne Berührung einer kranken Frau, deren Absicht war, verborgen zu bleiben, und deren Glaube auch durch das leiseste Anstreifen Heilung zu erlangen gewiſs war, als ein Anfassen, das Jesum im Gehen aufhielt, vorstellen? was für ein mächtiges Vertrauen ferner auf die Macht des Vertrauens gehört zu der Annahme, daſs es ohne Hinzutritt einer realen Kraft von Seiten Jesu einen zwölfjährigen Blutfluſs geheilt oder auch nur gemindert habe? endlich aber, wenn die Evangelisten einen selbstgemachten Schluſs (daſs eine Kraft von ihm ausgegangen) Jesu in den Mund gelegt, und eine nur successiv eingetretene Wiederherstellung als eine momentane beschrieben haben sollen: so fällt mit dem Aufgeben dieser Züge die Bürgschaft für die historische Realität der ganzen Erzählung, aber ebendamit auch die Veranlassung hinweg, sich mit der natürlichen Erklärung vergebliche Mühe zu machen.

In der That auch, betrachten wir nur die vorliegende Erzählung etwas näher, und vergleichen sie mit verwandten Anekdoten, so können wir über ihren eigentlichen Charakter nicht im Zweifel bleiben. Wie hier und an einigen andern Stellen von Jesu erzählt wird, daſs durch bloſse Berührung seines Kleides Kranke genesen seien: so berichtet die Apostelgeschichte, daſs die σουδάρια und σιμικίνθια des Paulus, wenn man sie auflegte (19, 11 f.), und von Petrus selbst der Schatten, wenn er auf einen fiel (5, 15.), Kranke aller Art gesund gemacht habe, und apokryphische Evangelien lassen durch die Windeln und das Waschwasser des Kindes Jesu eine Masse von Kuren verrichtet werden [5]). Von diesen lezteren Geschichten weiſs Jedermann, daſs er sich mit denselben auf dem Gebiet der

4) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 524 f. 530; L. J. 1, a, S. 244 f.; Venturini, 2, S. 204 ff.; Köster a. a. O.

5) s. das Evangelium infantiae arabicum.

Sage und Legende befindet; aber wodurch sollen sich von diesen Kuren durch die Windeln Jesu die Heilungen durch die Schweiſstücher Pauli unterscheiden, als etwa dadurch, daſs jene von einem Kinde, diese von einem Erwachsenen ausgehen? Gewiſs, stände die leztere Nachricht nicht in einem kanonischen Buche, so würde sie Jedermann für fabelhaft halten: und doch soll die Glaubwürdigkeit der Erzählungen nicht aus dem vorausgesezten Ursprung des Buchs, das sie enthält, sondern die Ansicht von dem Buche muſs aus der Beschaffenheit seiner einzelnen Erzählungen erschlossen werden. Zwischen diesen Heilungen durch die Schweiſstücher aber und denen durch die Berührung des Saums am Kleide findet wieder kein wesentlicher Unterschied statt. Beidemale eine Berührung von Gegenständen, welche nur in äusserem Zusammenhang mit dem Wunderthäter stehen; nur daſs dieser Zusammenhang bei den abgelegten Schweiſstüchern ein unterbrochener, bei dem Gewande noch ein fortdauernder ist; beidemale aber werden Erfolge, welche doch auch der orthodoxe Standpunkt nur aus dem geistigen Wesen jener Männer ableiten, und als Akte ihres mit dem göttlichen einigen Willens betrachten kann, zu physischen Wirkungen und Ausflüssen gemacht. Steigt hiemit die Sache vom religiösen und theologischen Standpunkt auf den natürlichen und physikalischen herunter, weil ein Mensch mit einer solchen seinem Körper inwohnenden und ihn als Atmosphäre umfliessenden Heilkraft zu den Gegenständen der Naturkunde, nicht mehr der Religion, gehören würde: so findet sich die Naturwissenschaft ausser Stands, eine solche Heilkraft durch sichere Analogieen oder klare Begriffe festzustellen, und es fallen also jene Heilungen, vom objektiven Gebiet auf das subjektive vertrieben, der Psychologie zur Begutachtung anheim. Diese wird nun allerdings, wenn sie die Macht der Einbildung und des Glaubens in Rechnung nimmt, für möglich erachten, daſs ohne eine wirkliche

Heilkraft in dem vermeintlichen Wunderthäter, einzig durch das überschwengliche Zutrauen des Kranken zu demselben, körperliche Leiden, welche mit dem Nervensystem in engerem Zusammenhang stehen, geheilt werden können: wenn nun aber die Psychologie geschichtliche Belege hiefür aufsucht, so wird die Kritik, welche sie hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, bald finden, daſs eine weit gröſsere Zahl von dergleichen Kuren durch den Glauben Anderer erdichtet, als durch den angeblich dabei Betheiligter verrichtet worden ist. So wäre es zwar keineswegs an sich unmöglich, daſs durch den starken Glauben an eine selbst den Kleidern und Tüchern Jesu und der Apostel inwohnende Heilkraft manche Kranke bei Berührung derselben wirklich Besserung verspürt hätten: aber mindestens ebensogut läſst sich denken, daſs man erst später, als nach dem Tode jener Männer ihr Ansehen in der Gemeinde immer höher stieg, dergleichen sich glaubig erzählt habe, und es kommt auf die Beschaffenheit der Berichte hierüber an, für welche von beiden Annahmen man sich zu entscheiden hat. An den allgemeinen Angaben nun in den Evangelien und der A. G., welche ganze Massen auf jene Weise kurirt werden lassen, ist eben diese Häufung jedenfalls traditionell; die detaillirte Geschichte aber, welche wir bisher untersucht haben, hat darin, daſs sie die Frau ganze zwölf Jahre lang an einer sehr hartnäckigen und am wenigsten blos psychisch zu heilenden Krankheit leiden, und die Heilung, statt durch die Einbildung der Kranken, durch eine Jesu fühlbar entströmte Kraft vor sich gehen läſst, so viel Mythisches, daſs wir eine historische Grundlage gar nicht mehr herausfinden können, und das Ganze als Sage betrachten müssen.

Was diesem Zweige der evangelischen Wundersage im Unterschied von andern sein Dasein gegeben hat, ist nicht schwer zu sehen. Der sinnliche Glaube des Volks, unfähig, das Göttliche mit dem Gedanken zu ergreifen, strebt,

es immer mehr in das materielle Sein herabzuziehen. Daher muſste nach der späteren Meinung der heilige Mann als Knochenreliquie Wunder thun, Christi Leib in der verwandelten Hostie gegenwärtig sein, und ebendaher auch nach einer schon frühe ausgebildeten Vorstellung die Heilkraft der neutestamentlichen Männer an ihrem Leib und dessen Bedeckungen haften. Je weniger man Jesu Worte faſste, desto mehr hielt man auf das Fassen seines Mantels, und je mehr man sich von der freien Geisteskraft des Apostels Paulus entfernte, desto getroster lieſs man seine Heilkraft im Schweiſstuch nach Hause tragen.

§. 94.

Heilungen in die Ferne.

Von jenen unwillkührlichen Heilungen sind nun solche, welche aus der Entfernung bewirkt werden, eigentlich das gerade Gegentheil. Geschehen jene durch bloſse körperliche Berührung, ohne besondern Willensakt: so erfolgen diese durch den bloſsen Willensakt ohne leibliche Berührung oder auch nur räumliche Nähe. Zugleich aber muſs man sagen: war die Heilkraft Jesu so materiell, daſs sie bei der bloſsen leiblichen Berührung unwillkührlich sich entlud, so kann sie nicht so geistig gewesen sein, daſs der bloſse Wille sie auch über bedeutende Entfernungen hinübergetragen hätte; war sie aber so geistig, um auch ohne leibliche Gegenwart zu wirken, so kann sie nicht so materiell gewesen sein, um ohne Willen sich zu entladen. Da wir nun jene reinphysische Wirkungsweise Jesu bezweifelt haben: so bliebe uns für diese geistige freier Raum, und die Entscheidung über dieselbe wird also rein von der Untersuchung der Berichte und der Sache selber abhängen.

Als Proben einer solchen in die Ferne wirkenden Heilkraft Jesu berichten uns Matthäus und Lukas die Heilung des kranken Knechts eines Hauptmanns zu Kapernaum, Johannes die des kranken Sohns eines βασιλικὸς ebenda-

selbst (Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 1 ff. Joh. 4, 46 ff.); ferner Matthäus (15, 22 ff.) und Markus (7, 25 ff.) die Heilung der Tochter des kananäischen Weibes, wovon, da die leztere in der summarischen Relation nichts Eigenthümliches hat, nur die ersteren beiden hier zu untersuchen sind. Die gewöhnliche Ansicht nämlich über die bezeichneten Erzählungen ist die, daſs zwar Matthäus und Lukas dasselbe, Johannes aber ein von diesem verschiedenes Faktum melde, da sein Bericht von dem der beiden andern in folgenden Zügen abweiche: 1) der Ort, von wo aus Jesus heile, sei bei den Synoptikern der Aufenthaltsort des Kranken, Kapernaum, nach Johannes ein davon verschiedener, nämlich Kana; 2) die Zeit, in welche die Synoptiker die Begebenheit setzen, nämlich beide unmittelbar hinter die Heimkehr Jesu nach der Bergrede, sei von der im vierten Evangelium angegebenen, ebenso unmittelbar nach der Rückkehr Jesu vom ersten Pascha und seiner Wirksamkeit in Samaria, verschieden; 3) der Kranke sei nach jenen der Sklave, nach diesem der Sohn des Bittstellers; die wichtigsten Abweichungen aber finden 4) in Hinsicht des Bittstellers selber statt, indem er im ersten und dritten Evangelium eine Militärperson (ein ἑκατόνταρχος), im vierten ein Hofbeamter (βασιλικὸς), nach jenen (laut V. 10 ff. bei Matth.) ein Heide, nach diesem ohne Zweifel als Jude zu denken sei; hauptsächlich aber werde er nach den Synoptikern von Jesu als Muster des innigsten, demüthigsten Glaubens belobt, weil er ja Jesum in der Zuversicht, daſs er auch aus der Ferne heilen könne, verhinderte, in sein Haus zu gehen: nach Johannes dagegen werde er umgekehrt, weil er die Gegenwart Jesu in seinem Hause zum Behuf der Heilung für nöthig hielt, wegen seines schwachen, der σημεῖα und τέρατα bedürftigen Glaubens getadelt [1]).

1) s. die Ausführungen von Paulus, Lücke, Tholuck und Olshausen z. d. St.

Diese Abweichungen sind allerdings bedeutend genug, um von einem gewissen Gesichtspunkt aus um ihretwillen auf der Verschiedenheit des dem synoptischen und des dem johanneischen Berichte zum Grunde liegenden Faktischen zu beharren: nur sollte man, wenn man es von dieser Seite so genau nimmt, sich über die Abweichungen, welche auch zwischen den beiden synoptischen Berichten stattfinden, nicht verblenden. Schon in Bezeichnung der Person des Leidenden stimmen sie nicht ganz zusammen: Lukas heiſst ihn einen *δȣ̃λος ἔντιμος* des Hauptmanns, bei Matthäus nennt dieser ihn *ὁ παῖς μȣ*, was ebensowohl einen Sohn als einen Diener bedeuten kann, und dadurch, daſs der Hauptmann V. 9, wo er von seinem Knechte spricht, den Ausdruck: *δȣ̃λος* gebraucht, während der Geheilte V. 13. wieder als *ὁ παῖς αὐτȣ̃* bezeichnet wird, eher im ersteren Sinne erklärt zu sein scheint. In Betreff seines Leidens wird der Mensch von Matthäus als ein *παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος* geschildert, von welcher Krankheitsform Lukas nicht allein schweigt, sondern, indem er zu dem unbestimmten: *κακῶς ἔχων* noch *ἤμελλε τελευτᾷν* sezt, Manchen eine andere Krankheit vorauszusetzen scheint, da die Paralyse sonst nicht als schnell tödtende Krankheit vorkomme [2]). Als die bedeutendste Differenz aber geht durch die ganze Erzählung diese hindurch, daſs Alles, was nach Matthäus der Centurio unmittelbar selbst thut, bei Lukas durch Gesandtschaften vermittelt ist, indem er hier zuerst schon, nicht wie bei Matthäus persönlich, sondern durch die *πρεσβυτέρȣς τῶν Ἰȣδαίων* Jesum um die Heilung ersucht, dann aber von dem Betreten seines Hauses ihn wiederum nicht selbst zurückhält, sondern durch einige Freunde abmahnen läſst. Zur Ausgleichung dieser Differenz pflegt man sich auf die Regel: *quod quis per alium facit etc.* zu be-

2) Schleiermacher, über den Lukas, S. 92.

rufen [3]. Soll damit, wie es auf dem Standpunkt der so urtheilenden Erklärer nicht anders denkbar ist, gesagt sein, Matthäus habe wohl gewuſst, daſs zwischen dem Hauptmann und Jesu Alles durch Mittelspersonen verhandelt worden sei, dennoch aber habe er der Kürze wegen mittelst jener Redefigur ihn selbst mit Jesu sprechen lassen: so hat Storr vollkommen recht mit der Gegenbemerkung, daſs wohl schwerlich irgend ein Geschichtschreiber jene Metonymie so beharrlich durch eine ganze Erzählung hindurchführen würde, und zwar in einem Falle, wo einerseits die Redefigur sich keineswegs so von selbst verrathe, wie z. B. wenn einem Feldherrn zugeschrieben wird, was seine Soldaten thun, und wo andrerseits gerade auf den Umstand, ob die Person selbst oder durch Andere gehandelt habe, zur vollen Erkennbarkeit ihres Charakters etwas ankomme [4]. Mit löblicher Consequenz hat daher Storr, wie er der bedeutenden Differenzen wegen die Erzählung des vierten Evangeliums auf ein anderes Faktum beziehen zu müssen glaubte, als die des ersten und dritten, ebenso um der Abweichungen willen, welche er zwischen den Berichten der lezteren beiden fand, auch diese für Erzählungen zweier verschiedenen Begebenheiten erklärt. Wundert man sich, daſs zu drei verschiedenen Malen ein so ganz ähnlicher Heilungsfall an dem gleichen Orte vorgekommen sein soll (denn auch nach Johannes lag und genas der Kranke in Kapernaum): so verwundert sich Storr seinerseits, wie man im Mindesten unwahrscheinlich finden könne, daſs in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten zwei Hauptleute einen kranken Knecht, und wieder ein andermal ein Hofbeamter einen kranken Sohn gehabt, daſs der zweite Hauptmann (des Lukas) von der Geschichte des ersten gehört, sich auf

3) Augustin, de consens. evang. 1, 20; Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 709; Köster, Immanuel, S. 63.

4) Über den Zweck u. s. f. S. 351.

ähnliche Art an Jesum gewendet, und sein Beispiel ebenso durch Demuth zu übertreffen gesucht habe, wie der erste Hauptmann (Matth.), dem die frühere Geschichte des Hofmanns (Joh.) bekannt gewesen sei, das schwache Vertrauen dieses lezteren habe übertreffen wollen, und daſs endlich Jesus alle drei Patienten auf dieselbe Weise aus der Ferne geheilt habe. Allein der Vorfall, daſs ein vornehmer Beamter von Kapernaum Jesum um die Heilung eines Angehörigen bat, und Jesus aus der Entfernung so auf diesen einwirkte, daſs um dieselbe Zeit, da Jesus das heilende Wort sprach, der Kranke zu Hause genas, ist so einzig in seiner Art, daſs eine dreimalige Wiederholung desselben unmöglich angenommen werden kann, und auch schon eine bloſs zweimalige Schwierigkeiten hat; weſswegen der Versuch gemacht werden muſs, ob nicht die drei Berichte auf Eine Grundlage zurückgeführt werden können.

Hier ist nun die am allgemeinsten für verschiedenartig gehaltene Erzählung des vierten Evangelisten nicht allein in den schon angegebenen Grundzügen der synoptischen verwandt, sondern in manchen bemerkenswerthen Einzelheiten stimmt einer oder der andere der beiden synoptischen Referenten genauer mit Johannes zusammen als mit dem andern Synoptiker. So, während in dem Zuge, daſs er den Kranken als παῖς bezeichnet, Matthäus mindestens ebensowohl mit dem johanneischen υἱός übereinstimmend gefunden werden kann, als mit dem δοῦλος des Lukas, treffen Matthäus und Johannes darin entschieden zusammen, daſs nach beiden der kapernaitische Beamte sich unmittelbar an Jesum selber wendet, und nicht, wie bei Lukas, durch Vermittler. Dagegen stimmt der johanneische Bericht mit dem des Lukas gegen den Matthäus in der Beschreibung des Zustandes überein, in welchem der Leidende sich befunden haben soll: beide wissen nichts von der παράλυσις, von welcher Matthäus spricht, sondern bezeichnen den Kranken als dem Tode nahe, Lukas durch

ἤμελλε τελευτᾷν, Johannes durch ἤμελλεν ἀποθνήσκειν, wozu der leztere V. 52 nachträglich bemerkt, daſs die Krankheit von einem πυρετὸς begleitet gewesen. In Darstellung der Art, wie Jesus die Heilung des Kranken vollzog, und wie dessen Genesung erfolgte, steht Johannes wieder auf Seiten des Matthäus gegen den Lukas. Während nämlich dieser eine ausdrückliche Versicherung Jesu, daſs der Knecht geheilt sei, gar nicht hat, lassen jene beiden ihn sehr übereinstimmend zu dem Beamten sagen, der eine: ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίςευσας γενηθήτω σοι, der andere: πορεύȣ, ὁ υἱός σȣ ζῇ, und auch der Schluſs des Matthäus: καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτȣ̃ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, stimmt wenigstens der Form nach mehr zu der johanneischen Angabe, bei gehaltener Nachfrage habe der Vater gefunden, daſs ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, in welcher Jesus jenes Wort gesprochen, sein Sohn gesund geworden sei, als zu der des Lukas, daſs die zurückgekehrten Boten den kranken Knecht gesund angetroffen haben. In einem andern Punkte dieses Schlusses wendet sich nun aber die Zustimmung des Johannes von Matthäus wieder zu Lukas zurück. Bei beiden nämlich ist von einer Art von Gesandtschaft die Rede, welche zulezt noch aus dem Hause des Beamten tritt: bei Lukas eine Anzahl von Freunden des Hauptmanns, welche Jesum abhalten sollen, sich selbst zu bemühen; bei Johannes Knechte, welche jubelnd ihrem Herrn entgegenziehen und ihm die Kunde von der Genesung seines Sohnes bringen. Gewiſs, wo drei Erzählungen so durcheinander verschlungen sind, wie diese, darf man nicht bloſs zwei derselben für identisch erklären und eine als verschiedene stehen lassen, sondern man muſs die drei Berichte entweder alle auseinander halten, oder alle zusammenwerfen, wie Lezteres nach älteren Vorgängern Semler gethan [5]), und Tholuck wenigstens für möglich erklärt hat, es zu thun. Nur suchen solche Ausleger dann die Abweichungen der drei

5) s. bei Lücke, 1, S. 552.

Berichte so zu erklären, daſs keiner der Evangelisten etwas Falsches gesagt haben soll. Den Stand des Bittstellers betreffend sucht man den βασιλικὸς des Johannes zum Militärbeamten zu machen, wovon dann das ἑκατόνταρχος der beiden andern nur nähere Bestimmung wäre; was aber den Hauptpunkt, das Benehmen des Bittstellers, betrifft, so könnten, meint man, die verschiedenen Erzähler verschiedene Seiten der Sache in der Art hervorgehoben haben, daſs Johannes nur das Frühere wiedergäbe, wie sich Jesus über die anfängliche Schwäche des Glaubens in dem Bittenden beklagte, die Synoptiker nur das Spätere, wie er seinen schnell gewachsenen Glauben belobte. Wie man auf noch leichtere Weise die Hauptdifferenz zwischen den beiden synoptischen Berichten, in Hinsicht der mittelbaren oder unmittelbaren Bittstellung, ausgleichen zu können meinte, ist bereits angegeben worden. Dieses Bestreben, die Widersprüche der drei Relationen auf gütlichem Wege auszugleichen, ist ein falsches. Es bleibt dabei: die Synoptiker haben sich den Bittsteller als einen Centurio gedacht, der vierte Evangelist als einen Hofbeamten; jene als glaubensstark, dieser als der Stärkung noch bedürftig; Johannes und Matthäus stellten sich vor, er habe sich unmittelbar, Lukas, er habe sich aus Bescheidenheit nur mittelbar an Jesum gewendet [6]).

Wer stellt nun die Sache auf die rechte, und wer auf irrige Weise dar? Nehmen wir zuerst die beiden Synoptiker für sich, so ist nur Eine Stimme der Erklärer, daſs Lukas die genauere Darstellung gebe. Schon das will man unwahrscheinlich finden, daſs der Kranke nach Matthäus ein Paralytischer gewesen sein sollte, da bei dem Ungefährlichen dieses Leidens der bescheidene Hauptmann schwer-

6) Fritzsche, in Matth. p. 310: discrepat autem Lucas ita a Matthaei narratione, ut centurionem non ipsum venisse ad Jesum, sed per legatos cum eo egisse tradat; quibus dissidentibus pacem obtrudere, boni nego interpretis esse.

lich Jesum gleich bei'm Eintritt in die Stadt in Beschlag genommen haben würde [7]: als ob ein sehr schmerzhaftes Übel, wie das von Matthäus beschriebene, nicht möglichst schnelle Abhülfe wünschenswerth machte, und als ob es ein unbescheidener Anspruch gewesen wäre, Jesum noch vor seiner Nachhausekunft um ein heilendes Wort zu ersuchen. Vielmehr das umgekehrte Verhältniſs zwischen Matthäus und Lukas wird durch die Bemerkung wahrscheinlich, daſs das Wunder und also auch das Übel des wunderbar Geheilten in der Überlieferung sich nie verkleinert, sondern stets vergröſsert, daher eher der arggeplagte Paralytische zum *μέλλων τελευτᾷν* gesteigert, als dieser zu einem bloſs Leidenden herabgesezt werden mochte. Hauptsächlich aber die doppelte Gesandtschaft bei Lukas ist nach Schleiermacher etwas, das nicht leicht erdacht wird. Wie, wenn sich dieser Zug vielmehr sehr deutlich als einen erdachten zu erkennen gäbe? Während bei Matthäus der Hauptmann Jesum auf sein Erbieten, mit ihm gehen zu wollen, durch die Einwendung zurückzuhalten sucht: *κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς, ἵνα μου ὑπὸ τὴν ςέγην εἰσέλθῃς*, läſst er bei Lukas durch die abgesandten Freunde noch hinzusetzen: *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σε ἐλθεῖν*, womit deutlich genug der Schluſs angegeben ist, auf welchem diese Gesandtschaft beruhte. Erklärte sich der Mann für unwürdig, daſs Jesus zu ihm komme, dachte man, so hat er wohl auch sich selbst nicht für würdig gehalten, zu Jesu zu kommen, eine Steigerung der Demuth des Mannes, durch welche sich auch hier der Bericht des Lukas als der secundäre zu erkennen giebt. Den ersten Anstoſs zu diesen Gesandtschaften scheint übrigens das andere Interesse gegeben zu haben, die Bereitwilligkeit Jesu, in des Heiden Haus zu gehen, durch eine vorgängige Empfehlung desselben zu motiviren. Das ist ja das Erste, was die *πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*, nachdem sie Jesu den Krankheits-

7) Schleiermacher, a. a. O. S. 92 f.

fall berichtet, hinzusetzen, *ὅτι ἄξιός ἐςιν ᾧ παρέξει τοῦτο· ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν κ. τ. λ.*, ähnlich, wie gleichfalls bei Lukas, in der A. G. 10, 22., die Boten des Cornelius dem Petrus, um ihn zu einem Gang in dessen Haus zu vermögen, auseinandersetzen, daſs er ein *ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν Θεὸν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων* sei. Daſs die doppelte Gesandtschaft nicht ursprünglich sein kann, erhellt am deutlichsten daraus, daſs durch dieselbe die Erzählung des Lukas alle Haltung verliert. Bei Matthäus hängt Alles wohl zusammen: der Hauptmann zeigt Jesu zuerst nur den Zustand des Kranken an, und überläſst entweder ihm selber, was er nun thun wolle, oder es kommt ihm, ehe er seine Bitte stellt, Jesus mit seinem Anerbieten, sich in sein Haus zu begeben, zuvor, was nun der Hauptmann auf die bekannte Weise ablehnt. Welches Benehmen dagegen, wenn nach Lukas der Centurio Jesu zuerst durch die jüdischen Ältesten sagen läſst, er möchte kommen (*ἐλθὼν*) und seinen Knecht heilen, hierauf aber, wie Jesus wirklich kommen will, gereut es ihn wieder, ihn dazu veranlaſst zu haben, und er begehrt nur ein wunderthätiges Wort von ihm. Daſs die erste Bitte nur von den Ältesten, nicht von dem Centurio ausgegangen [8]), diese Auskunft läuft den ausdrücklichen Worten des Evangelisten entgegen, welcher durch die Wendung: *ἀπέςειλε — πρεσβυτέρους — ἐρωτῶν αὐτὸν* die Bitte als vom Hauptmann selber ausgegangen darstellt; daſs aber dieser mit dem *ἐλθὼν* nur gemeint haben sollte, Jesus möchte sich in die Nähe seines Hauses begeben, und nun wie er gesehen, daſs Jesus sogar in sein Haus treten wolle, dieſs abgelehnt habe, wäre doch wohl zu ungereimt, als daſs man es dem sonst verständigen Manne zutrauen könnte, von welchem aber ebendeſshalb noch weniger eine so wetterwendische Umstimmung zu erwarten ist, wie sie im Texte des Lukas liegt.

---

8) Kuinöl, in Matth. S. 221 f.

Wie aber dieser dazukam, die Bitte der ersten Gesandtschaft durch eine zweite zurücknehmen zu lassen, dieſs entdeckt uns ein unscheinbarer Verräther, der Ausdruck: *κύριε, μὴ σκύλλε* nämlich, welcher in unsrer Erzählung dem Lukas eigenthümlich ist. Diese Formel erinnert an die ähnliche, welche derselbe Evangelist, und nach ihm Markus, in der Geschichte von der Tochter des Jairus gebraucht, wo, nachdem vor Jesu Ankunft im Hause das Mädchen gestorben ist, ein Bote von da dem mit Jesu sich nähernden Vater mit der Erinnerung: *μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον*, entgegenkommt (8, 49.). Der Hauptmann, welcher Jesum nicht in sein Haus bemühen will, erinnerte ihn an den Boten, der dem Jairus wehrte, den Lehrer in sein Haus zu bemühen, und wie hier, so lieſs er nun auch dort der Ablehnung eine Aufforderung, in das Haus zu kommen, vorangehen. Da zu einer solchen Contre-ordre nur bei Jairus, in dessen Hause sich seit der ersten Aufforderung durch den Tod der Tochter die Lage der Dinge verändert hatte, keineswegs aber bei dem Centurio, dessen Knecht noch immer im gleichen Zustande war, ein Grund vorlag, so kann der Zug mit der widerrufenden Botschaft nur aus jener Geschichte, wenn sie gleich erst nach der unsrigen kommt, in diese herübergewandert sein, nicht aber umgekehrt.

Da von der Identification aller drei Geschichten die neueren Erklärer sich hauptsächlich durch die Furcht abgehalten finden, Johannes möchte dabei in das Licht eines solchen gestellt werden, der die Scene nicht genau genug aufgefaſst, und wohl gar das Hauptmoment übersehen habe [9]: so würden sie also, wenn sie eine Vereinigung dennoch wagen wollten, dem vierten Evangelium so viel möglich die ursprünglichste Darstellung der Sache vindiciren, eine Voraussetzung, die wir sofort aus der Beschaf-

9) Tholuck, S. 102 f. Hase, §. 68. Anm. 2.

fenheit der Berichte heraus zu prüfen haben. Das nun, daſs dem vierten Evangelisten der Bittende ein βασιλικὸς ist, nicht, wie den übrigen, ein ἑκατόνταρχος, ist ein indifferenter Zug, aus welchem sich für keinen Theil etwas schlieſsen läſst, und ebenso kann es mit der Abweichung in Betreff des Verhältnisses des Kranken zum Bittsteller sich zu verhalten scheinen. Indessen, wenn man in Bezug auf den lezteren Punkt sich fragt: welche der drei Bezeichnungsweisen eignet sich am ehesten dazu, die beiden andern aus sich haben entstehen zu lassen? so wird man wohl schwerlich annehmen können, daſs aus dem johanneischen υἱὸς in absteigender Linie zuerst unbestimmt ein παῖς, dann ein δοῦλος geworden sei, und auch die umgekehrte aufsteigende Richtung ist hier minder wahrscheinlich, als das Mittlere, daſs aus dem zweideutigen παῖς, welches wir im ersten Evangelium finden, in zwei Richtungen das einemal ein Knecht, wie bei Lukas, das andremal ein Sohn, wie bei Johannes, gemacht worden sein mag. Daſs die Bezeichnung des Zustandes, in welchem sich der Leidende befand, bei Johannes wie bei Lukas sich zu der bei Matthäus als Steigerung, mithin als die spätere verhalte, ist bereits oben bemerkt. Der Unterschied in der Ortsangabe würde auf dem jetzigen Standpunkt der vergleichenden Evangelienkritik ohne Zweifel so beurtheilt werden, daſs in der apostolischen Tradition, aus welcher die Synoptiker schöpften, der Ort, von welchem aus Jesus das Wunder verrichtete, mit dem, in welchem der Kranke lag, zusammengeflossen, das minder bekannte Kana von dem berühmten Kapernaum verschlungen worden sei, Johannes aber, als Augenzeuge, das Genauere aufbewahrt habe. Allein so erscheint das Verhältniſs nur, wenn man den vierten Evangelisten als Augenzeugen schon voraussezt: sucht man, wie man soll, rein aus der Beschaffenheit der Berichte heraus zu entscheiden, so stellt sich ein ganz anderes Ergebniſs heraus. Es wird hier eine Hei-

lung aus der Ferne berichtet, in welcher das Wunder um so gröſser erscheint, je weiter die Distanz zwischen dem Heilenden und Geheilten ist. Wird nun die mündliche Überlieferung, wenn sich die Erzählung in dieser fortpflanzt, eine Neigung haben, jene Entfernung, und damit das Wunder, zu verkleinern, so daſs wir in der Darstellung des Johannes, der Jesum die Heilung von einem Orte aus verrichten läſst, von welchem der Hofbeamte erst am andern Tag bei dem Geheilten ankommt, die ursprüngliche, in der der Synoptiker dagegen, welche Jesum mit dem kranken Knecht in derselben Stadt sich befinden lassen, die traditionell umgebildete Erzählung hätten? Nur das Umgekehrte kann der Sage gemäſs gefunden werden, und auch hierin also zeigt sich der johanneische Bericht als ein abgeleiteter. Besonders gemacht zeigt sich noch die Pünktlichkeit, mit welcher im vierten Evangelium die Stunde der Genesung des Kranken ausgemittelt wird. Aus dem einfachen, auch sonst am Schlusse von Heilungsgeschichten vorkommenden *ἰάθη ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ* des Matthäus ist eine Nachfrage des Vaters nach der *ὥρα ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχε*, eine Antwort der Knechte: *ὅτι χθὲς, ὥραν ἑβδόμην, ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετὸς*, und endlich das Resultat, daſs *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰ. ὁ υἱός σου ζῇ*, dieser wirklich gesund geworden sei, gemacht: eine ängstliche Genauigkeit, eine Quälerei mit der Rechnung, welche weit mehr das Streben des Referenten, das Wunder zu constatiren, als den ursprünglichen Hergang der Sache zu zeigen scheint. Darin, daſs er den *βασιλικὸς* persönlich mit Jesu verhandeln läſst, hat der Verfasser des vierten Evangeliums mehr als der des dritten die ursprüngliche Einfachheit der Erzählung bewahrt, wiewohl er, wie bemerkt, in den entgegenkommenden Knechten einen Anklang an die zweite Botschaft des Lukas hat. In dem Hauptdifferenzpunkt aber, der den Charakter des Bittstellers betrifft, könnte man mit Anwendung unsers eigenen Maſsstabes dem

Johannes den Vorzug vor den beiden andern Referenten zuerkennen wollen. Denn wenn diejenige Erzählung die mehr sagenhafte ist, welche ein Bestreben nach Vergröſserung oder Verschönerung zu erkennen giebt: so könnte man sagen, es zeige sich der Bittende, der nach Johannes ziemlich schwach im Glauben gewesen sei, bei den Synoptikern zu einem Glaubensmuster verschönert. Allein nicht auf Verschönerung überhaupt, sondern nur in Beziehung auf ihren Hauptzweck, welcher bei den Evangelien die Verherrlichung Jesu ist, geht die Sage oder ein dichtender Referent aus, und hienach wird man in doppelter Hinsicht die Verschönerung auf Seiten des vierten Evangeliums finden. Einmal, wie es überhaupt darauf ausgeht, die Überlegenheit Jesu durch den Contrast mit der Schwäche derer, die mit ihm zu thun haben, hervorzuheben, konnte es auch hier sein Interesse sein, den Bittsteller eher schwach- als starkgläubig darzustellen, wobei ihm jedoch die Erwiederung, welche es Jesu in den Mund legt: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*, doch wohl zu hart gerathen ist, weſswegen sie denn auch die meisten Erklärer in Verlegenheit sezt. Zweitens aber konnte es unschicklich erscheinen, daſs Jesus von seinem anfänglichen Vorsaz, in das Haus des Kranken zu gehen, sich nachher wieder abbringen lieſs, und so fremdem Einfluſs zu folgen schien; man konnte es für angemessener halten, die Heilung aus der Ferne als seinen ursprünglichen Vorsaz, und nicht erst durch einen Andern ihm eingeredet, darzustellen. Sollte nun aber, wie dieſs die Überlieferung an die Hand gab, der Bittsteller doch eine Einrede gethan haben, so muſste diese die entgegengesezte Richtung als bei den Synoptikern bekommen, nämlich, Jesum zu einem Gange in das Haus des Kranken bestimmen zu wollen.

Fragt es sich nun um die Möglichkeit und den näheren Hergang des vorliegenden Ereignisses, so glaubt die natürliche Erklärung am leichtesten mit der Erzählung

des vierten Evangeliums zurechtzukommen. Hier, wird bemerkt, sage Jesus nichts davon, daſs er die Heilung des Kranken bewirken wolle, sondern er versichere den Vater nur, daſs das Leben seines Sohnes ausser Gefahr sei (ὁ υἱός σȣ ζῇ), und auch der Vater, wie er finde, daſs das Besserwerden seines Sohnes mit der Zeit, um welche er mit Jesus gesprochen, zusammenfalle, schlieſse keineswegs, daſs Jesus die Heilung aus der Ferne bewirkt habe. So sei diese Geschichte nur die Probe davon, daſs Jesus, vermöge gründlicher Kenntnisse in der Semiotik, im Stande gewesen sei, auf gegebene Beschreibung der Umstände eines Kranken hin eine richtige Prognose über den Verlauf seiner Krankheit zu stellen; daſs jene Beschreibung hier nicht mitgetheilt sei, daraus folge nicht, daſs sie Jesus sich nicht habe geben lassen; ein σημεῖον aber werde diese Probe (V. 54.) genannt, als Zeichen einer von Johannes zuvor noch nicht angedeuteten Fertigkeit Jesu, die Genesung eines besorglich Kranken vorauszusagen [10]) Allein, abgesehen von dieser Miſsdeutung des Wortes σημεῖον und jener Einschwärzung eines im Text nicht angedeuteten Gesprächs, erschiene bei dieser Ansicht von der Sache der Charakter und selbst der Verstand Jesu im zweideutigsten Lichte. Denn, wenn wir schon denjenigen Arzt für unvorsichtig halten würden, welcher auf selbstgenommenen Augenschein hin bei einem Fieberkranken, den man so eben noch für sterbend hielt, die Genesung verbürgte, und dadurch seinen Kredit auf das Spiel sezte: um wie viel vermessener hätte Jesus gehandelt, wenn er auf die bloſse Beschreibung eines Laien hin die Gefahrlosigkeit des Umstandes versichert hätte? Ein solches Benehmen können wir uns an ihm deſswegen nicht denken, weil es der Analogie seines sonstigen Verfahrens, und

10) Paulus, Comm. 4, S. 253 f. Venturini, 2, S. 140 ff. Vgl. Hase, §. 68.

dem Eindruck, welchen sein Charakter bei den Zeitgenossen zurücklieſs, geradezu widersprechen würde. Hat also Jesus die Genesung des Fieberkranken auch nur vorausgesagt, ohne sie zu bewirken, so muſs er doch auf zuverläſsigere Weise als durch natürliches Räsonnement von derselben versichert gewesen sein, er muſs sie auf übernatürliche Art gewuſst haben. Diese Wendung hat der neueste Erklärer des Johannes der Sache zu geben versucht. Er stellt die Frage, ob wir hier ein Wunder des Wissens oder des Wirkens haben? und da nun von einer unmittelbaren Wirkung des Wortes Jesu nirgends die Rede sei, sonst aber im vierten Evangelium gerade das höhere Wissen Jesu besonders hervorgehoben werde, so erklärt er sich dahin, Jesus habe vermöge seiner höheren Natur nur gewuſst, daſs in jenem Augenblicke die Krankheit sich zum Leben entschied [11]). Allein die öftere Hervorhebung des höheren Wissens Jesu in unserem Evangelium beweist hieher nichts, da es ebenso oft auf sein höheres Wirken aufmerksam macht. Ferner, wenn von übernatürlichem Wissen Jesu die Rede ist, wird dieſs sonst deutlich angegeben (wie 1, 49. 2, 25. 6, 64.), und so würde Johannes, wenn eine übernatürliche Kunde von der ohnehin erfolgten Genesung des Knaben gemeint wäre, Jesum wohl auch hier auf ähnliche Weise, wie dort zu Nathanaël, zu dem Vater sprechen lassen, daſs er seinen Sohn bereits in erträglicherem Zustande auf seinem Bette erblicke. Nicht nur aber ist von höherem Wissen nichts angedeutet, sondern eine wunderbare Wirksamkeit deutlich genug zu verstehen gegeben. Wenn nämlich von einem *μέλλων ἀποθνήσκειν* die plözliche Genesung gemeldet ist, so will man zunächst die Ursache wissen, welche diese unerwartete Wendung herbeigeführt habe, und wenn nun ein Bericht, der auch sonst auf das Wort seines Helden hin Wunder erfolgen läſst, eine Versicherung desselben, daſs der Kran-

11) Lücke 1, S. 550 f.

ke lebe, mittheilt, so kann nur das falsche Bestreben, das Wunderbare zu vermindern, der Anerkenntniſs im Wege stehen, daſs der Erzähler in diesem Worte die Ursache jener Veränderung angeben wolle.

Bei der synoptischen Erzählung ist mit der Annahme einer bloſsen Prognose nicht abzukommen, da hier der Vater (Matth. V. 8.) eine heilende Einwirkung verlangt, und Jesus ihm (V. 13.) eben diese seine Bitte gewährt. Dadurch schien sich bei der Entfernung Jesu von dem Kranken, welche alle physische wie psychische Einwirkung unmöglich machte, der natürlichen Erklärung jeder Weg zu verschlieſsen: wenn nicht Ein Zug der Erzählung unerwartete Hülfe geboten hätte. Die Vergleichung nämlich, welche der Centurio zwischen sich und Jesu anstellt, daſs, wie er nur ein Wort sprechen dürfe, um durch seine Soldaten und Diener dieſs und jenes ausgerichtet zu sehen, so auch Jesum es nur ein Wort koste, seinem Knechte zur Gesundheit zu verhelfen, konnte man möglicherweise so pressen, daſs, wie auf Seiten des Hauptmanns, so auch auf Seiten Jesu an menschliche Mittelspersonen gedacht wurde. Demnach soll nun der Hauptmann Jesu haben vorstellen wollen, er dürfe nur zu einem seiner Jünger ein Wort sprechen, so werde dieser mit ihm gehen und seinen Knecht gesund machen, was sofort auch wirklich geschehen sein soll [12]). Allein, da dieſs der erste Fall wäre, daſs Jesus durch seine Jünger heilen lieſs, und der einzige, daſs er sie unmittelbar zu einer bestimmten Heilung abschickte: wie konnte dieser eigenthümliche Umstand sogar in der sonst so ausführlichen Erzählung des Lukas stillschweigend vorausgesezt werden? warum, da dieser Referent in Ausspinnung der übrigen Rede der Abgesandten nicht sparsam ist, geizt er mit den paar Worten, welche Alles auf-

12) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 710 f.; natürliche Geschichte, 2, S. 285 ff.

geklärt haben würden, wenn er nämlich zu dem *εἰπὲ λόγῳ, ἐπὶ τῶν μαθητῶν σου* oder dergleichen etwas gesezt hätte? Vollends aber am Schlusse der Erzählung, wo der Erfolg gemeldet wird, kommt diese Deutung nicht blos durch das Stillschweigen der Referenten, sondern durch einen positiven Zug bei Lukas in die übelste Verlegenheit. Lukas schlieſst nämlich mit der Notiz, daſs die Freunde des Hauptmanns bei ihrer Rückkehr in dessen Haus den Knecht bereits gesund gefunden haben. Soll ihn nun Jesus dadurch wiederhergestellt haben, daſs er den Abgesandten einen oder mehrere seiner Jünger mitgab, so konnte es mit dem Kranken erst von da an, als die Abgesandten mit den Jüngern im Hause ankamen, allmählig besser werden, nicht aber konnten sie ihn bei ihrer Ankunft schon hergestellt finden. Paulus freilich sezt voraus, die Abgesandten haben sich bei den Reden Jesu noch etwas verweilt, und so seien die Jünger vor ihnen angekommen: aber wie sich jene so unnöthig haben verweilen mögen, und wie der Evangelist neben der Absendung der Jünger nun auch noch das Zurückbleiben der Abgesandten habe verschweigen können, enthält er sich zu erklären. Mag man nun statt dessen als dasjenige, was den Soldaten des Hauptmanns auf Seiten Jesu entspricht, Krankheitsdämonen [13], oder dienstbare Engel [14], oder blos das Wort und die Heilkräfte Jesu [15] denken: jedenfalls bleibt uns eine wunderbare Wirksamkeit in die Ferne.

Diese Art des Wirkens Jesu nun hat nach dem Zugeständniſs selbst solcher Ausleger, welche sonst das Wunderbare nicht scheuen, darin etwas besonders Schwieriges, daſs durch den Mangel der persönlichen Gegenwart Jesu und ihres wohlthätigen Eindrucks auf den Kranken

---

13) so schon Clem. homil. 9, 21; jezt Fritzsche, in Matth. 313.
14) Wetstein, N. T. 1, p. 349; vgl. Olshausen, 1, S. 269.
15) Köster, Immanuel, S. 195. Anm.

uns jede Möglichkeit genommen ist, die Heilung durch ein Analogon des Natürlichen uns denkbar zu machen [16]. Nach Olshausen zwar hat auch diese Fernwirkung ihre Analogieen, nämlich im thierischen Magnetismus [17]. Ich will dieſs nicht geradezu bestreiten, sondern nur auf die Schranken aufmerksam machen, innerhalb deren sich meines Wissens diese Erscheinung im Gebiete des Magnetismus immer hält. In die Ferne hin wirken kann nach den bisherigen Erfahrungen nur theils der Magnetiseur oder ein anderes im magnetischen Rapport mit ihr stehendes Individuum auf die somnambüle Person, wo also der Fernwirkung immer eine unmittelbare Berührung vorausgegangen sein muſs, was in dem Verhältniſs Jesu zu dem Kranken unsrer Erzählung nicht gegeben ist; theils kommt eine solche Wirkungsart bei den Somnambülen selbst oder andern in zerrüttetem Nervenzustand befindlichen Menschen vor, was wiederum auf Jesum keine Anwendung findet. Geht also ein solches Heilen entfernter Personen, wie es in unsern Erzählungen Jesu zugeschrieben wird, über jenes Äusserste natürlicher Wirksamkeit, wie wir es im Magnetismus und den verwandten Erscheinungen finden, noch weit hinaus: so wird uns durch jene Erzählungen, sofern sie historische Geltung ansprechen, Jesus zu einem übernatürlichen Wesen, und ehe wir ein solches uns als wirklich denken, verlohnt es sich auf unserem kritischen Standpunkt, zuvor noch zu untersuchen, ob die betrachtete Erzählung nicht auch ohne historischen Grund dennoch habe entstehen können? zumal sich, daſs sie sagenhafte Ingredienzien enthalte, schon an den verschiedenen Formationen zeigt, welche sie in den drei evangelischen Berichten erhalten hat. Und hier erhellt es nun von selbst, daſs das wunderbare Heilen Jesu durch Berüh-

16) Lücke, 1, S. 551.
17) b. Comm. 1, S. 258.

rung des Kranken, wie wir es z. B. bei dem Aussätzigen Matth. 8, 3. und den Blinden Matth. 9, 29. antreffen, vermöge eines nahe liegenden Klimax zunächst zum Heilen Gegenwärtiger mittelst des bloſsen Wortes, wie bei den Dämonischen, den Aussätzigen Luc. 17, 14. und andern Kranken, dann aber zur Herstellung selbst Abwesender durch ein Wort sich steigern konnte, wie denn schon im A. T. ein Analogon hievon besonders herausgehoben ist. Wie nämlich nach 2. Kön. 5, 9 ff. der syrische Feldherr Naëman vor die Wohnung des Propheten Elisa kam, um sich vom Aussaz heilen zu lassen, gieng dieser nicht selbst zu ihm heraus, sondern sandte ihm einen Boten und lieſs ihn zu siebenmaliger Waschung im Jordan anweisen. Darüber wurde der Syrer so ungehalten, daſs er, ohne die Anweisung des Propheten zu berücksichtigen, wieder heimziehen wollte. Er habe erwartet, erklärt er, der Prophet werde zu ihm hertreten und unter Anrufung Gottes mit der Hand über die aussätzige Stelle fahren; daſs nun aber der Prophet, ohne selbst etwas an ihm vorzunehmen, ihn an den Jordan verweist, das macht ihn muthlos und ärgerlich, weil, wenn es auf Wasser ankäme, er solche zu Hause besser als hier hätte haben können. Man sicht aus dieser A. T.lichen Darstellung: das Ordentliche, was man von einem Propheten erwartete, war, daſs er anwesend mit körperlicher Berührung heilen könne; daſs er es auch entfernt und ohne Berührung vermöge, wurde nicht vorausgesetzt. Daſs Elisa dennoch auf die leztere Weise die Kur des aussätzigen Feldherrn vollbringt, (denn das Waschen war es auch hier so wenig als Joh. 9., was den Kranken gesund machte, sondern die Wundermacht des Propheten, welche ihre Wirksamkeit an diese äussere Handlung zu knüpfen für gut fand), dadurch bewies er sich als einen besonders ausgezeichneten Propheten, — und nun der Messias, durfte der auch in diesem Stücke hinter dem Propheten zurückbleiben? So zeigt sich unsre N. T.liche

Erzählung als nothwendiges Gegenbild jener A. T.lichen. Wie dort der Kranke an die Möglichkeit seiner Wiederherstellung nicht glauben will, wenn der Prophet nicht aus seinem Hause heraus zu ihm trete: so zweifelt hier nach der einen Redaktion der für den Kranken Bittende ebenso an der Möglichkeit der Heilung, wenn nicht Jesus in sein Haus trete, nach der andern im Gegentheil ist er von der Wirksamkeit der Heilkraft Jesu auch ohne das überzeugt, und nach beiden gelingt hier Jesu wie dort dem Propheten auch dieser besonders schwierige Wunderakt.

§. 95.

Sabbatheilungen.

Groſsen Anstoſs erregte den evangelischen Nachrichten zufolge Jesus dadurch, daſs er nicht selten seine Heilungswunder am Sabbat verrichtete, wovon ein Beispiel den drei Synoptikern gemeinschaftlich ist, zwei dem Lukas eigenthümlich, und zwei dem Johannes.

In jener den drei ersten Evangelisten gemeinschaftlichen Erzählung sind zwei Fälle vermeinter Sabbatsentheiligung verbunden, das Ährenraufen der Jünger (Matth. 12, 1. parall.) und die durch Jesum vollbrachte Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand (V. 9 ff. parall.). Nach der auf dem Felde vorgefallenen Verhandlung über das Ährenraufen fahren die beiden ersten Evangelisten so fort, wie wenn Jesus unmittelbar von dieser Scene weg in die Synagoge desselben nicht näher bezeichneten Orts sich verfügt, und hier aus Anlaſs der Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand abermals einen Streit über die Heiligung des Sabbats gehabt hätte. Offenbar aber waren diese beiden Geschichten ursprünglich nur der Ähnlichkeit des Inhalts wegen zusammengestellt, weſswegen hier Lukas zu loben ist, daſs er durch die Worte: ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ den chronologischen Zusammenhang zwischen

Digitized by Google

beiden ausdrücklich zerschnitten hat [1]). Die weitere Untersuchung, wessen Erzählung hier die ursprünglichere sei, können wir durch die Bemerkung erledigen, daſs, wenn die von Matthäus den Pharisäern in den Mnnd gelegte Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen, als ein Stück von gemachtem Dialogisiren bezeichnet wird [2]), dessen ebensogut dieselbe Frage beschuldigt werden kann, welche die zwei mittleren Evangelisten Jesu leihen, und noch dazu ihre belobte [3]) Schilderung, wie Jesus den Kranken in die Mitte treten heiſst, und später strafende Blicke ringsumher wirft, einer gemachten Anschaulichkeit.

Das Übel des Kranken war nach den übereinstimmenden Nachrichten eine χεὶρ ξηρὰ oder ἐξηραμμένη. So unbestimmt diese Bezeichnung ist, so macht es sich doch die natürliche Erklärung allzuleicht, wenn sie mit Paulus nur eine durch Hitze angegriffene [4]), oder gar nach Venturini's Ausdruck eine verstauchte Hand [5]) darunter versteht. Sondern wenn wir, um die Bedeutung der N. T.lichen Bezeichnungsweise zu bestimmen, billig auf das A. T. zurückgehen, so finden wir 1. Kön. 13, 4. eine Hand, welche im Ausstrecken ἐξηράνθη (וַתִּיבַשׁ), als unfähig geschildert, an den Leib zurückgezogen zu werden, so daſs also an Lähmung und Starrheit der Hand, und, bei Vergleichung des von einem Epileptischen gebrauchten ξηραίνεσθαι Marc. 9, 18., zugleich an ein Saftloswerden und Schwinden zu denken ist [6]). Dafür nun aber, daſs Jesus dieses und andre Übel mit natürlichen Mitteln behandelt habe, wird aus der vorliegenden Erzählung ein sehr scheinbares

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 80 f.
2) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 50.
3) Schleiermacher, a. a. O.
4) ex. Handb. 2, S. 48 ff.
5) Natürliche Geschichte, 2, S. 421.
6) Winer, b. Realw. 1, S. 796.

Argument abgeleitet. Nur ein solches Heilen, sagt man, war am Sabbat verboten, welches mit irgend einer Beschäftigung verbunden war: also müssen die Pharisäer, wenn sie, wie es hier heiſst, von Jesu eine Übertretung der Sabbatsgesetze durch Heilen erwarteten, gewuſst haben, daſs er nicht durch das bloſse Wort, sondern durch Medicamente und chirurgische Operationen zu heilen pflegte [7]). Da indessen, wie Paulus selbst anderswo anführt, am Sabbat das Heilen auch nur durch eine sonst erlaubte Beschwörung verboten war [8]), da ferner zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's ein Streit obwaltete, ob auch nur das Trösten der Kranken am Sabbat erlaubt sei [9]), und da überdieſs nach Paulus eigener Bemerkung die älteren Rabbinen im Punkte des Sabbats strenger waren als diejenigen, von welchen die uns vorliegenden Schriften über diesen Gegenstand herstammen [10]): so konnten die Heilungen Jesu, auch ohne daſs natürliche Mittel dabei in's Spiel kamen, von chicanirenden Pharisäern unter die Kategorie von Sabbatsverletzungen gezogen werden. Dem Haupteinwand gegen die rationalistische Erklärung, der aus dem Schweigen der Evangelisten von natürlichen Mitteln hergenommen wird, glaubt Paulus für unsern Fall durch die Wendung zu begegnen, daſs damals in der Synagoge keine zur Anwendung gekommen seien, sondern Jesus habe sich die Hand vorzeigen lassen, um zu sehen, wie die bisher von ihm angeordneten Mittel (also werden dergleichen doch fingirt) geholfen hätten, und da habe er sie bereits völlig geheilt gefunden; denn daſs sie bereits wiederhergestellt gewesen sei, nicht daſs sie nun plözlich gesund geworden, bedeute das ἀποκατεστάθη sämmtlicher Re-

7) Paulus, a. a. O. S. 49. 54. Köster, Immanuel, S. 185 f.
8) a. a. O. S. 83., aus tract. Schabbat.
9) Schabbat, f. 12, 1, bei Schöttgen, 1, p. 123.
10) a. d. zulezt a. O.

ferenten. Allerdings sagt dieser Aorist: sie war hergestellt und wurde es nicht erst während des Ausstreckens, welches ohne vorangegangene Heilung so wenig möglich gewesen wäre als 1. Kön. 13, 4. das Anziehen: aber sie war es geworden durch das Wort Jesu, welches die Evangelisten mittheilen, nicht durch natürliche Mittel, welche nur von den Erklärern ersonnen sind [11]).

Gleich sehr entscheidend aber für die Nothwendigkeit, hier eine Wunderheilung anzunehmen, wie für die Möglichkeit, die Entstehung der Anekdote zu erklären, ist die nähere Vergleichung der bereits erwähnten A. T.lichen Erzählung 1. Kön. 13, 1 ff. Als ein Prophet aus Juda dem am Götzenaltar räuchernden Jerobeam mit dem Untergang des Altars und des Götzendienstes drohte, und der König mit ausgestreckter Hand den Unglückspropheten zu greifen befahl, da vertrocknete plötzlich seine Hand, so daſs er sie nicht mehr zurückziehen konnte, und der Altar zerfiel. Wie aber auf Ersuchen des Königs der Prophet Jehova um Wiederherstellung der Hand bat, konnte sie jener wieder an sich ziehen, und sie wurde, wie sie vorher gewesen war [12]). Auch Paulus vergleicht hier diese Erzählung, aber nur um auch auf sie seine natürliche Erklärungsweise durch die Bemerkung anzuwenden, Jerobeams Zorn habe leicht eine vorübergehende krampfhafte Erstarrung der Muskeln u. s. w. in der gerade mit Heftigkeit ausgestreckten Hand hervorbringen können. Wem fällt es

---

11) Fritzsche, in Matth. p. 427; in Marc. S. 79.

12) 1 Kön. 13, 4. LXX: καὶ ἰδοὺ ἐξηράνθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ, —.

6: καὶ ἐπέστρεψε τὴν χεῖρα τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτὸν, καὶ ἐγένετο καθὼς τὸ πρότερον.

Matth. 12, 10: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν τὴν χεῖρα ἔχων ξηράν (Marc. ἐξηραμμένην).

13: τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου· καὶ ἐξέτεινε· καὶ ἀποκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.

aber nicht vielmehr in die Augen, daſs wir hier eine Sage zur Verherrlichung des monotheistischen Prophetenthums und zur Brandmarkung des israëlitischen Götzendiensts in der Person seines Urhebers Jerobeam vor uns haben? Der Mann Gottes weissagt dem Götzenaltar schnellen wunderbaren Ruin; der abgöttische König streckt freventlich die Hand gegen den Gottesmann aus; die Hand erstarrt, der Götzenaltar zerfällt in Staub, und nur auf die Fürbitte des Propheten wird der König wiederhergestellt: wer mag hier über wunderbaren oder natürlichen Hergang rechten, wo man eine offenbare Mythe vor sich hat? Und wer kann ferner in unsrer evangelischen Erzählung eine Nachbildung jener A. T.lichen verkennen, wobei nur dem Geiste des Christenthums gemäſs die Vertrocknung der Hand nicht als Strafwunder eintritt, sondern als natürliche Krankheit dargestellt, und Jesu nur die Heilung zugeschrieben, ebendeſswegen auch nicht wie dort die Ausstreckung der Hand zur verbrecherischen Ursache und zum pönalen Habitus der Krankheit, das Anziehen derselben aber zum Zeichen der Genesung gemacht wurde, sondern die Hand, welche bis dahin krankhaft angezogen war, nach vollbrachter Heilung wieder ausgestreckt werden kann. Daſs auch sonst um jene Zeit im Orient den Lieblingen der Götter das Vermögen zu dergleichen Heilungen zugeschrieben wurde, sehen wir aus einer schon früher angeführten Erzählung, in welcher dem Vespasian neben einer Blindenheilung auch die Wiederherstellung einer kranken Hand zugeschrieben wird [13].

Nicht selbstständig übrigens und als Zweck für sich tritt in dieser Geschichte das Heilungswunder auf, sondern die Hauptsache ist, daſs es am Sabbat geschieht, und die Spitze der Anekdote liegt in den Worten, durch welche Jesus seine heilende Thätigkeit am Sabbat gegen die Pha-

13) Tacit. Histor. 4, 81.

risäer rechtfertigt, bei Lukas und Markus nämlich durch die Frage, was am Sabbat eher angehe, Gutes zu thun oder Böses, ein Leben zu erhalten, oder zu verderben? bei Matthäus, neben einem Stück von dieser Rede, durch das Diktum von der sabbatlichen Rettung des in die Grube gefallenen Schaaſs. Lukas, welcher diese Gnome hier nicht hat, legt sie mit der Abweichung, daſs statt des *πρόβατον* ein *ὄνος ἢ βοῦς*, und statt der Grube der Brunnen steht, bei Gelegenheit der Heilung eines *ὑδρωπικὸς* Jesu in den Mund (14, 5.), eine Erzählung, an welcher überhaupt die Ähnlichkeit mit der bisher erwogenen auffällt. Jesus speist bei einem Pharisäerobersten, wo man, wie dort in der Synagoge nach den zwei mittleren Evangelisten, auf ihn lauert (hier: *ἦσαν παρατηρούμενοι*, dort: *παρετήρουν*); es ist ein Wassersüchtiger da, wie dort ein Mensch mit verdorrter Hand; wie dort nach Matthäus die Pharisäer Jesum fragen: *εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασι θεραπεύειν;* nach Markus und Lukas Jesus sie fragt, ob es erlaubt sei, am Sabbat ein Leben zu retten u. s. f.: so legt er ihnen hier die Frage vor: *εἰ ἔξεστι τῷ σαββάτῳ θεραπεύειν;* worauf, wie dort, die Gefragten schweigen (dort Markus: *οἱ δὲ ἐσιώπων*, hier Lukas: *οἱ δὲ ἡσύχασαν*); endlich als Epilog der Heilung, wie dort bei Matthäus als Prolog, das Diktum von dem in den Brunnen gefallenen Thiere. Eine natürliche Erklärung, wie sie auch von diesem Heilungswunder gegeben worden ist [14]), erscheint hier ganz besonders als verlorene Mühe, wo wir gar keine besondere Geschichte vor uns haben, die auf eigenem historischen Fundamente ruhte, sondern eine bloſse Variation über das Thema der Sabbatheilungen und die Gnome von dem verunglückten Lastthier, welche dem einen (Matthäus) in Verbindung mit der Wiederherstellung einer dürren Hand, dem andern (Lukas) mit der Heilung eines Wassersüchtigen, einem drit-

14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 541 f.

ten in noch anderer Verbindung zukommen konnte; denn auch noch einer dritten Heilungsgeschichte ist ein ähnlicher Ausspruch beigesellt. Lukas nämlich erzählt 13, 10 ff. die von Jesu am Sabbat vollzogene Heilung einer dämonisch zusammengebückten Frau, wo auf die Beschwerde des Synagogenvorstehers Jesus die Frage zurückgiebt, ob denn nicht jeder am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe löse und zur Tränke führe? eine Frage, in welcher die Variation der obigen nicht zu verkennen ist. So ganz identisch erscheint diese Geschichte mit der zulezt erwähnten, daſs Schleiermacher daraus, daſs bei der zweiten nicht auf die vorhergehende zurückgewiesen, und so die Wiederholung durch das Eingeständniſs entschuldigt ist, schlieſst, es könne Luc. 13, 10—14, 5. nicht von demselben Verfasser hintereinander geschrieben sein [15].

Haben wir hienach gleich nicht drei verschiedene Vorfälle hier, sondern nur drei verschiedene Rahmen, in welche die Sage das unvergeſsliche, wahrhaft volksthümliche Diktum von dem am Sabbat zu rettenden oder zu versorgenden Hausthier gefaſst hat: so muſs doch, scheint es, wenn wir Jesu eine so originelle und angemessene Rede nicht absprechen wollen, irgend eine, am Sabbat vorgefallene Heilung zum Grunde liegen. Nur nicht gerade eine wunderbare. Sondern wie Lukas in der zulezt angeführten Stelle jenen Ausspruch mit der Heilung einer dämonischen Frau verbindet, so könnte er von Jesu bei Gelegenheit einer jener Heilungen von Dämonischen, deren natürliche Möglichkeit wir unter gewissen Einschränkungen zugegeben haben, gethan worden sein; oder kann Jesus auch, wenn er bei Krankheitsfällen unter seiner Gesellschaft in Anwendung der üblichen Medikamente auf den Sabbat keine Rücksicht nahm, jene Appellation an den praktischen Menschenverstand zu seiner Rechtfertigung

15) a. a. O. S. 196.

nöthig gehabt haben; oder endlich, wenn an der Annahme rationalistischer Erklärer etwas Wahres ist, daſs Jesus in orientalischer, namentlich essenischer Weise neben der Seelenheilung auch mit leiblicher sich befaſst habe, so kann er hiebei, wenn er der Aufforderung hiezu auch am Sabbat nicht widerstand, zu einer solchen Apologie veranlaſst gewesen sein; nur daſs wir dann immer nicht mit jenen Auslegern in den einzelnen übernatürlichen Heilungen, welche die Evangelien melden, die zum Grunde liegenden natürlichen aufsuchen dürften, sondern wir müſsten eingestehen, daſs uns diese ganz verloren, und jene an ihre Stelle getreten seien [16]. Übrigens müssen es nicht einmal Heilungen überhaupt gewesen sein, an welche sich jener Ausspruch Jesu knüpfte, sondern jeder als Lebensrettung oder Lebenserhaltung zu betrachtende und mit äusserer Geschäftigkeit verbundene Dienst, den er oder seine Jünger leisteten, konnte ihm der pharisäischen Partei gegenüber Anlaſs zu einer solchen Vertheidigung werden.

Von den zwei Sabbatheilungen des vierten Evangeliums ist die eine schon mit den Blindenheilungen betrachtet worden; die andere (5, 1 ff.), welche unter den Heilungen der Paralytischen vorgenommen werden konnte, lieſs sich, weil doch der Kranke nicht mit jenem Ausdruck bezeichnet ist, hieher versparen. In den Hallen des Teichs Bethesda in Jerusalem fand Jesus einen schon 38 Jahre, wie aus dem Folgenden erhellt, an Lähmung kranken Menschen, welchen er mit einem Worte zum Aufstehen und Heimtragen seines Bettes befähigt, dadurch jedoch, weil es

16) Treffend Winer, b. Realw. 1, S. 796: „man sollte sich doch bescheiden, [von den Heilungen Jesu] nicht in den einzelnen Fällen eine natürliche Erklärung geben zu wollen, und immer bedenken, dass die Verbannung des Wunderbaren aus der Wirksamkeit Jesu, so lange die Evangelien geschichtlich betrachtet werden, niemals gelingen kann."

Sabbat war, die Feindschaft der jüdischen Hierarchen auf sich ladet. Auf eigne Weise glaubten seit Woolston [17] Manche mit dieser Geschichte durch die Annahme fertig zu werden, daſs Jesus hier nicht einen wirklich Leidenden geheilt, sondern nur einen verstellten Kranken entlarvt habe [18]. Der einzige Grund, der mit einigem Schein hiefür angeführt werden kann, ist, daſs der Gesundgemachte Jesum seinen Feinden als denjenigen angebe, der ihm am Sabbat sein Bette zu tragen befohlen habe (V. 15. vgl. 11 ff.), was sich nur dann erklären lasse, wenn Jesus ihm etwas Unwillkommenes erwiesen hatte. Allein jene Anzeige konnte er auch entweder in guter Meinung machen, wie der Blindgeborene (Joh. 9, 11. 25.), oder wenigstens in der unschuldigen, den Vorwurf der Sabbatsverletzung von sich auf einen Stärkeren abzuwälzen [19]. Daſs der Mensch wirklich krank, und zwar an einem langwierigen Übel krank gewesen sei, giebt wenigstens der Evangelist als seine Ansicht, wenn er ihn als *τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ* bezeichnet (V. 5.), wovon Paulus seine früher vorgetragene gewaltsame Erklärung, nach welcher er die 38 Jahre auf das Lebensalter, nicht auf die Krankheitszeit des Mannes bezog, neuerlich selbst nicht mehr vertreten mag [20]. Unerklärlich bleibt bei jener Ansicht von dem Vorfall auch, was Jesus bei einer späteren Begegnung zu dem Geheilten sprach (V. 14.): *ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται.* Paulus selbst sieht sich durch diese Worte genöthigt, ein wirkliches, nur unbedeutendes Unwohlsein bei dem Menschen vorauszusetzen, d. h. das Unzureichende seiner Grundansicht von dem Vorfall selbst einzugestehen, so daſs wir also hier ein Wunder, und zwar keines der geringsten, behalten.

17) Disc. 3.
18) Paulus, Comm. 4, S. 263 ff. L. J. 1, a, S. 298 ff.
19) s. Lücke und Tholuck z. d. St.
20) vgl. mit Comm. 4, S. 290. das L. J. 1, a, S. 298.

Was nun die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung betrifft, so kann man es allerdings auffallend finden, daſs einer so groſsartigen Wohlthätigkeitsanstalt, wie Johannes Bethesda beschreibt, weder Josephus noch die Rabbinen Erwähnung thun, zumal, wenn die Volksmeinung an den Teich eine wunderbare Heilkraft knüpfte [21]: doch führt dieſs noch keine Entscheidung herbei. Daſs in der Beschreibung des Teiches ein fabelhafter Volksglaube liegt, und vom Referenten acceptirt zu werden scheint (wenn auch V. 4. unächt ist, so liegt jener Glaube doch in der *κίνησις τοῦ ὕδατος* V. 3. und dem *ταραχϑῇ* V. 7.), beweist gegen die Wahrheit der Erzählung nichts, da auch ein Augenzeuge und Jünger Jesu den betreffenden Volksglauben getheilt haben kann. Daſs nun aber ein seit 38 Jahren in der Art gelähmter Mensch, daſs er zum Gehen unfähig auf einem Bette liegen muſste, durch ein Wort völlig wiederhergestellt worden sein soll, dieſs denkbar zu machen, reicht weder die Annahme psychologischer Einwirkung (der Mensch kannte ja Jesum nicht einmal, V. 13.), noch irgend welche physische Analogie (wie Magnetismus u. dergl.) auch nur von ferne hin, sondern wenn dieſs wirklich erfolgt ist, so müssen wir den, durch welchen es erfolgte, über alle Grenzen des Menschlichen und Natürlichen hinausheben. Dagegen hätte man das, daſs Jesus aus der Menge von Kranken, welche in den Hallen von Bethesda sich befanden, nur diesen einzigen zur Heilung auserkor, niemals bedenklich finden sollen [22], da die Heilung dessen, der am längsten krank lag, zur Verherrlichung der messianischen Wunderkraft nicht nur besonders geeignet, sondern auch hinreichend war. Dennoch knüpft sich andrerseits eben an diesen Zug die Vermuthung eines mythischen Charakters der Erzählung. Auf einem groſsen Schau-

---

21) Bretschneider, Probab. S. 69.

22) Wie Hase, L. J. §. 92.

platz der Krankheit, wo alle mögliche Leidende ausgestellt sind, tritt der groſse Wunderarzt Jesus auf, und wählt sich denjenigen, der am hartnäckigsten leidet, heraus, um durch Wiederherstellung desselben die glänzendste Probe seiner Heilkraft abzulegen. Wie wir es bereits als die Weise des vierten Evangeliums kennen, statt der extensiv gröſseren Masse synoptischer Wundergeschichten wenige, aber desto intensivere zu geben: so hat es auch hier durch die Erzählung von der Heilung eines 38 Jahre lang Gelähmten alle synoptischen Berichte von Heilungen gliederkranker Personen, von welchen die am längsten leidende bei Lukas 13, 11. nur als eine γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα καὶ ὀκτὼ bezeichnet war, bei Weitem überboten. Ohne Zweifel war dem Evangelisten eine, obwohl, wie wir dieſs auch sonst schon fanden, ziemlich unbestimmte Kunde von dergleichen Heilungen Jesu, namentlich der des Paralytischen Matth. 9, 2 ff. parall., zugekommen, da der heilende Zuruf und der Erfolg der Heilung hier bei Johannes fast wörtlich ebenso, wie dort namentlich bei Markus, angegeben ist [23]). Auch davon, daſs in der synoptischen Erzählung jene Heilung zugleich als ein Akt der Sündenvergebung erscheint, ist in der vorliegenden johanneischen Geschichte noch eine Spur, indem Jesus, wie er

23)

Marc. 2, 9:	Joh. 5, 8:
(τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν -- --) ἔγειρε, ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιπάτει;	ἔγειραι, ἆρον τὸν κράββατόν σου, καὶ περιπάτει.
10: — ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	
12: καὶ ἠγέρθη εὐθέως, καὶ ἄρας τὸν κράββατον ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων.	9: καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρε τὸν κράββατον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει.

dort den Kranken vor der Heilung mit einem *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι* beruhigt, so hier nach der Heilung ihn durch das *μηκέτι ἁμάρτανε κ. τ. λ.* verwarnt. Die so ausgeschmückte Heilungsgeschichte aber wurde zugleich zur Sabbatheilung gemacht, weil das darin vorkommende Geheiſs, das Bette hinwegzutragen, als der geeignetste Anlaſs zum Vorwurf der Sabbatentheiligung erscheinen mochte.

§. 96.

Todtenerweckungen.

Drei Todtenerweckungen wissen die Evangelisten von Jesu zu erzählen, davon eine den drei Synoptikern gemeinschaftlich, eine dem Lukas, und eine dem Johannes eigenthümlich ist.

Die gemeinsame ist diejenige, welche von Jesu an einem Mädchen verrichtet worden, und in allen drei Berichten mit der Erzählung von der blutflüssigen Frau verbunden ist (Matth. 9, 18 f. 23—26. Marc. 5, 22 ff. Luc. 8, 41 ff.). In der näheren Bezeichnung des Mädchens und ihres Vaters weichen die Synoptiker ab, indem Matthäus den Vater, ohne einen Namen zu nennen, unbestimmt als *ἄρχων τίς*, die beiden andern aber als Synagogenvorsteher Namens *Ἰάειρος* einführen, und ebendieselben auch die Tochter als zwölfjährig, Lukas noch ausserdem als das einzige Kind ihres Vaters, bestimmen, wovon Matthäus nichts weiſs. Bedeutender ist die weitere Differenz, daſs nach Matthäus der Vater das Mädchen Jesu gleich Anfangs als gestorben ankündigt, und ihre Wiederbelebung verlangt, während er nach den beiden andern sie noch lebend, obwohl in den lezten Zügen, verlieſs, um Jesum zur Verhütung ihres wirklichen Todes herbeizuholen, und erst, wie Jesus mit ihm auf dem Wege war, Leute aus seinem Hause mit der Nachricht kommen, daſs das Mädchen indeſs gestorben, und nun jede weitere Bemühung Jesu vergeblich sei. Auch die Umstände bei der Wiederbelebung wer-

den verschieden beschrieben, indem Matthäus namentlich davon nichts weiſs, daſs Jesus nach den beiden andern Referenten nur den engsten Ausschuſs seiner Jünger, den Petrus und die Zebedaiden, als Zeugen mitgenommen haben soll. Diese Abweichungen hat z. B. Storr so bedeutend gefunden, daſs er zwei verschiedene Fälle annahm, in welchen unter ähnlichen Umständen die Tochter das einemal eines weltlichen ἄρχων (Matthäus), das andremal eines Synagogarchen Jairus (Markus und Lukas) vom Tode erweckt worden sei [1]). Daſs nun aber, was Storr noch dazu annimmt, und was auf diesem Standpunkt angenommen werden muſs, Jesus nicht blos zweimal ein Mädchen vom Tode erweckt, sondern auch beidemale unmittelbar vorher eine Frau vom Blutfluſs geheilt haben soll, ist ein Zusammentreffen, welches sich durch die vage Bemerkung Storr's, es können sich zu verschiedenen Zeiten gar wohl sehr ähnliche Dinge zutragen, um nichts wahrscheinlicher wird. Muſs man somit einräumen, daſs die Evangelisten nur Eine Begebenheit erzählen, so sollte man doch des weichlichen Bestrebens sich entschlagen, eine völlige Übereinstimmung ihrer Erzählungen herauszubringen. Denn weder kann das ἄρτι ἐτελεύτησε bei Matthäus, wie Kuinöl will [2]), *est morti proxima* heiſsen, noch läſst sich das ἐσχάτως ἔχει und ἀπέθνησκε bei Markus und Lukas von bereits erfolgtem Tode verstehen, zumal bei beiden die Todesnachricht dem Vater später als etwas Neues hinterbracht wird [3]).

1) Über den Zweck des Joh. S. 351 ff.

2) Comm. in Matth. p. 263. Welche Argumentation: verba [NB. Matthaei]: ἄρτι ἐτελεύτησεν non possunt latine reddi: jam mortua est; nam, auctore [NB.] Luca, patri adhuc cum Christo colloquenti nuntiabat servus, filiam jam exspirasse, ergo [auctore Matthaeo?] nondum mortua erat, cum pater ad Jesum accederet.

3) Vergl. über diese falschen Ausgleichungsversuche Schleier-

Hat daher die neuere Kritik mit Recht hier eine Abweichung der Relationen zugegeben, so findet sie die genauere Darstellung des Hergangs einstimmig auf Seiten der mittleren Evangelisten, sei es, daſs man mit Schonung des Matthäus in seiner Darstellung eine Abkürzung findet, wie sie auch von einem Augenzeugen veranstaltet sein könnte [4]), oder daſs man diese mindere Genauigkeit als Zeichen eines nichtapostolischen Ursprungs des ersten Evangeliums ansieht [5]). Daſs nun Markus und Lukas den von Matthäus verschwiegenen Namen des Bittstellers angeben, und auch seinen Stand genauer als jener bestimmen, kann ebensowohl zu Ungunsten, als, wie gewöhnlich, zu Gunsten jener beiden ausgelegt werden, da die namentliche Bezeichnung der Personen, wie schon früher bemerkt, nicht selten Zuthat der späteren Sage ist, wie die blutflüssige Frau erst in der Tradition eines Joh. Malala Veronika [6]), das kananäische Weib erst in den Klementinen Justa heiſst [7]), und die beiden Mitgekreuzigten Jesu erst im *Evangelium Nicodemi* Gestas und Demas [8]). Das μονογενής des Lukas ohnehin dient nur, die Scene rührender zu machen, und das ἐτῶν δώδεκα konnte er und nach ihm Markus aus der Geschichte der Blutflüssigen heraufnehmen. Die Differenz, daſs nach Matthäus das Mädchen schon Anfangs als gestorben, nach den beiden andern erst als sterbend angekündigt wird, müſste man sehr oberflächlich angesehen haben, wenn man dieselbe nach unserem eigenen Kanon zu Ungunsten des Matthäus unter dem Vorwand ge-

---

macher, über den Lukas, S. 132. und Fritzsche, in Matth. p. 347 f.

4) Olshausen, 1, S. 323.

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 131 ff.; Schulz, über das Abendm. S. 316 f.

6) s. Fabricius, Cod. apocr. N. T. 2, S. 449 ff.

7) Homil. 2, 19.

8) Cap. 10.

brauchen zu können glaubte, daſs bei ihm das Wunder vergrössert sei. Denn auch bei den beiden andern wird hernach der Tod des Mädchens gemeldet, und daſs er nach Matthäus einige Augenblicke früher eingetreten sein müſste, kann keine Vergröſserung des Wunders heiſsen. Umgekehrt muſs man sagen, daſs bei den beiden andern die Wundermacht Jesu, zwar nicht objektiv, wohl aber subjektiv gröſser, weil gesteigert durch den Contrast und das Unerwartete, erscheine. Dort, wo Jesus gleich Anfangs um eine Todtenerweckung gebeten wird, leistet er nicht mehr, als von ihm verlangt war: hier dagegen, wo er, nur um eine Krankenheilung ersucht, eine Todtenerweckung vollbringt, thut er mehr als die Betheiligten bitten und verstehen; dort, wo das Vermögen, Todte zu erwecken, vom Vater bei Jesu vorausgesezt wird, ist das Ungemeine eines solchen Vermögens noch nicht so hervorgehoben, als hier, wo der Vater zunächst nur das Vermögen, die Kranke zu heilen, voraussetzt, und als der Tod eingetreten ist, von jeder weiteren Hoffnung abgemahnt wird. In der Art, wie die Ankunft und das Verfahren Jesu im Leichenhause beschrieben wird, ist Matthäus bei seiner Kürze wenigstens klarer als die andern mit ihren weitläuftigen Berichten. Denn daſs Jesus, im Hause angelangt, die bereits zur Leiche versammelten Pfeifer sammt der übrigen Menge aus dem Grunde weggewiesen habe, weil es hier keine Leiche geben werde, ist vollkommen verständlich; warum er aber nach Markus und Lukas ausserdem auch seine Jünger bis auf jene drei von dem vorzunehmenden Schauspiel ausgeschlossen haben soll, davon ist ein Grund schwer einzusehen. Daſs eine gröſsere Anzahl von Zuschauern physisch oder psychologisch ein Hinderniſs der Wiederbelebung gewesen wäre, kann man nur unter Voraussetzung eines natürlichen Hergangs sagen: war es ein Wunder, so könnte man den Grund jener Ausschlieſsung nur in der minderen Fähigkeit der Ausgeschlossenen suchen, wel-

cher aber eben durch die Anschauung eines solchen Wunders hätte aufgeholfen werden sollen. Vielmehr scheint es nach Allem, als hätten die zwei späteren Synoptiker, welche auch im Gegensaz gegen die Schluſsformel des Matthäus, daſs das Gerücht von diesem Ereigniſs sich im ganzen Lande verbreitet habe, den Zeugen desselben von Jesu das strengste Stillschweigen auflegen lassen, den Vorgang als ein Mysterium betrachtet, zu welchem ausser den nächsten Angehörigen nur der engste Ausschuſs der Jünger gezogen worden sei. Vollends auf das von Schulz herausgehobene, daſs, während Matthäus Jesum das Mädchen nur einfach bei der Hand nehmen läſst, Markus und Lukas uns die Worte, welche er dazu gesprochen, der erstere sogar in der Ursprache, zu überliefern wissen, kann entweder kein Gewicht gelegt werden, oder nur in entgegengeseztem Sinne. Denn daſs Jesus, wenn er bei Auferweckung eines Mädchens etwas sprach, sich ungefähr der Worte: *ἡ παῖς ἐγείρου* bedient haben werde, dieſs konnte wohl auch der vom Faktum entfernteste Erzähler auf eigene Hand sich vorstellen, und bei Markus gar das *ταλιθὰ κοῦμι* als Zeichen einer besonders ursprünglichen Quelle, aus welcher der Evangelist geschöpft habe, ansehen, heiſst das Näherliegende vergessen, daſs er es ebenso leicht aus dem Griechischen seines Gewährsmanns übertragen haben kann, um, wie bei jenem *ἐφφαθά*, das geheimniſsvolle Lebenswort in seiner ursprünglichen fremden Sprache, also nur um so mysteriöser klingend, wiederzugeben. Gerne werden wir uns demnach dessen bescheiden, mit Schleiermacher'schem Scharfsinn auszumachen, ob der ursprüngliche Gewährsmann der Erzählung des Lukas einer von den drei zugelassenen Jüngern gewesen, und ob derselbe, der sie ursprünglich berichtete, sie auch niedergeschrieben habe [9])?

9) a. a. O. S. 129 f.

In Bezug nun auf den vorauszusetzenden wirklichen Hergang der Sache tritt die natürliche Erklärung hier ganz besonders zuversichtlich auf, indem sie Jesu eigene Versicherung für sich zu haben glaubt, daſs das Mädchen nicht wirklich todt sei, sondern nur in einem schlafähnlichen Zustand der Ohnmacht sich befinde, und nicht bloſs entschieden rationalistische Ausleger, wie Paulus, oder halbrationalistische, wie Schleiermacher, sondern auch entschieden supranaturalistische Theologen, wie Olshausen, glauben um der bezeichneten Erklärung Jesu willen hier an keine Todtenerweckung denken zu dürfen [10]). Der zulezt genannte Erklärer legt besonders auf den Gegensaz in der Rede Jesu Gewicht, und meint, weil zu dem ὒκ ἀπέθανε noch das ἀλλὰ καθεύδει gesezt sei, so könne der erstere Ausdruck nicht bloſs so gefaſst werden: sie ist nicht todt, indem ich den Vorsaz habe, sie zu erwecken — wunderlich, da doch dieser Zusaz gerade anzeigt, daſs sie nur insofern nicht gestorben sei, als Jesus sie zu erwecken vermöge. Man beruft sich ferner auf die Erklärung Jesu über den Lazarus, Joh. 11, 14, welche mit ihrem Λάζαρος ἀπέθανε der gerade Gegensaz zu unserem ὒκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον sei. Aber vorher hatte Jesus doch auch von Lazarus gesagt: αὕτη ἡ ἀσθένεια ὒκ ἔςι πρὸς θάνατον (V. 4.) und: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται (V. 11.), also ganz dieselbe Leugnung des Todes und Behauptung eines bloſsen Schlafes, wie hier, und doch bei einem wirklich Gestorbenen. Gewiſs hat demnach Fritzsche recht, wenn er den Sinn der Worte Jesu in unsrer Stelle so angiebt: *puellam ne pro mortua habetote, sed dormire existimatote, quippe in vitam mox redituram.* Ohnehin, wenn Matthäus 11, 5. Jesum sagen läſst: νεκροὶ ἐγείρονται, so scheint er, der sonst keine Todtenerweckung erzählt, eben an diese gedacht haben zu müssen.

10) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 526. 31 f. Schleiermacher, a. a. O. S. 152. Olshausen, 1, S. 327.

Doch auch abgesehen von der falschen Deutung der Worte Jesu hat diese Erklärung noch manche andere Schwierigkeiten. Zwar, daſs sowohl an sich bei manchen Krankheiten Zustände eintreten können, welche dem Tode täuschend ähnlich sehen, als auch insbesondere bei dem schlechten Zustand der Heilkunde unter den damaligen Juden eine Ohnmacht leicht für wirklichen Tod genommen werden konnte, ist nicht in Abrede zu stellen. Nun aber, woher soll Jesus gewuſst haben, daſs gerade bei diesem Mädchen ein bloſser Scheintod stattfand? Erzählte ihm auch der Vater den Gang der Krankheit noch so genau, ja, war er mit den Umständen des Mädchens vielleicht vorher schon bekannt, wie die natürliche Erklärung supponirt, immer fragt sich, wie er hierauf so viel bauen konnte, um, ohne das Kind noch gesehen zu haben, im Widerspruch gegen die Versicherung der Augenzeugen, es, nach der rationalistischen Deutung seiner Worte, bestimmt für nicht gestorben zu erklären? Dieſs wäre Vermessenheit gewesen und Unklugheit dazu, wenn nicht anders Jesus auf übernatürlichem Wege von dem wahren Thatbestand sichere Kenntniſs hatte, womit aber der Standpunkt der natürlichen Erklärung verlassen wäre. Nach Jesu Ankunft bei der angeblich Scheintodten schiebt nun Paulus zwischen das ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτῆς und das ἠγέρθη τὸ κοράσιον, was, bei Matthäus schon enge genug verbunden, die beiden andern Evangelisten durch εὐθέως und παραχρῆμα noch näher zusammenrücken, eine längere Zeit der ärztlichen Behandlung ein, und Venturini weiſs die angewandten Mittel sogar im Einzelnen namhaft zu machen [11]). Mit Recht hält gegen solche Willkührlichkeiten Olshausen daran fest, daſs nach der Ansicht der Erzähler der belebende Ruf Jesu, und wir können hinzusetzen, die Berüh-

11) Natürliche Geschichte, 2, S. 212.

rung seiner mit göttlicher Macht gerüsteten Hand, das Medium der Erweckung des Mädchens gewesen sei.

Bei der dem Lukas eigenthümlichen Erweckungsgeschichte (7, 11 ff.) fehlt der natürlichen Erklärung die Handhabe, die in der zulezt betrachteten der Ausspruch Jesu bot, in welchem er den wirklich erfolgten Tod des Mädchens zu leugnen schien. Dennoch fassen die rationalistischen Ausleger Muth, und knüpfen ihre Hoffnungen hauptsächlich daran, daſs Jesus V. 14. den im Sarge liegenden Jüngling anredet: anreden aber, sagen sie, könne man doch nicht einen Todten, sondern nur einen solchen, den man des Hörens fähig erkannt habe oder vermuthe [12]. Allein dieser Kanon würde auch beweisen, daſs die Todten alle, welche am Ende der Tage Christus auferwecken wird, nur Scheintodte seien, da sie sonst nicht, wie es doch ausdrücklich heiſst (Joh. 5, 28. vgl. 1. Thess. 4, 16.), seine Stimme hören könnten, — er würde also zu viel beweisen. Allerdings muſs, wer angeredet wird, als hörend und in gewissem Sinne lebend vorausgesezt werden, aber hier nur insofern, als die Stimme des Todtenerweckers auch in erstorbene Ohren dringen kann. Nächstdem werden wir zwar die Möglichkeit, daſs bei der jüdischen Unsitte, die Todten schon einige Stunden nach deren Verscheiden zu begraben, leicht ein bloſs Scheintodter zu Grabe getragen werden konnte, zugeben müssen [13]: alles Weitere aber, wodurch gezeigt werden soll, daſs diese Möglichkeit hier Wirklichkeit gewesen, ist ein Gewebe von Erdichtungen. Um zu erklären, wie Jesus, auch ohne den Vorsaz, hier ein Wunder zu thun, sich mit dem Leichenzuge einlassen, wie er auf die Vermuthung, der zu Begrabende möchte vielleicht nicht wirklich todt sein, kommen konnte, wird zuerst fingirt, die beiden Züge, der

---

12) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 716. Anm. und 719 f.

13) Ders. a. a. O. S. 723.

Leichenzug und der Zug der Begleiter Jesu, seien gerade unter dem Stadtthor zusammengetroffen, und da sie einander den Weg sperrten, eine Weile aufgehalten worden: geradezu gegen den Text, der erst als Jesus den Sarg anfaſste, die Träger stillestehen läſst. Durch die Erzählung der näheren Umstände des Todesfalls, die er sich während des Stillstands habe geben lassen, gerührt, sei nun Jesus zu der Mutter getreten, und habe, ohne Bezug auf eine zu vollbringende Todtenerweckung, rein nur als tröstenden Zuspruch, die Worte: μὴ κλαῖε zu ihr gesprochen [14]. Allein was wäre doch das für ein leerer, anmaſsender Tröster, welcher einer Mutter, die ihren einzigen Sohn begräbt, nur geradezu das Weinen verbieten wollte, ohne weder reale Hülfe durch Wiederbelebung des Gestorbenen, noch ideale durch ausgesuchte Trostgründe ihr zu bieten? Das Leztere thut nun Jesus nicht: soll er also nicht ganz unzart aufgetreten sein, so muſs er das Erstere im Sinn gehabt haben, und dazu macht er auch alle Anstalt, indem er absichtlich den Sarg anhält und die Träger zum Stehen bringt. Vor dem erweckenden Ruf Jesu schiebt nun die natürliche Erklärung den Umstand ein, daſs Jesus an dem Jüngling irgend ein Lebenszeichen bemerkt, und auf dieses hin entweder unmittelbar, oder nach vorgängiger Anwendung von Medikamenten [15], jene Worte gesprochen habe, welche ihn vollends erwecken halfen. Allein abgesehen davon, daſs jene Zwischenmomente in den Text nur eingeschoben sind, und das starke: νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι, eher dem Machtbefehl eines Wunderthäters als dem Belebungsversuch eines Arztes ähnlich sieht: wie konnte Jesus, wenn er sich bewuſst war, den Jüngling als lebenden schon angetroffen, nicht selbst erst ihn vom Tode zurückgerufen zu haben, mit gutem Ge-

---

14) so auch Hase, L. J. §. 87.

15) Venturini, 2, S. 293.

wissen die Lobpreisungen hinnehmen, welche dem Bericht zufolge die zuschauende Menge dieser That wegen ihm als groſsem Propheten zollte? Nach Paulus war er selber ungewiſs, wie er den Erfolg anzusehen habe; aber eben wenn er nicht überzeugt war, den Erfolg sich selber zuschreiben zu dürfen, so erwuchs ihm die Pflicht, alles Lob in Bezug auf denselben abzulehnen, und er kommt, wenn er dieſs nicht that, in ein zweideutiges Licht, in welchem er nach der übrigen evangelischen Geschichte, sofern sie unbefangen aufgefaſst wird, keineswegs steht. Auch hier also müssen wir anerkennen, daſs der Evangelist uns eine wunderbare Todtenerweckung erzählen will, und daſs nach ihm auch Jesus seine That als ein Wunder angesehen haben muſs [16]).

Je weniger bei der dritten Todtenerweckungsgeschichte, welche dem johanneischen Evangelium (Kap. 11.) eigenthümlich ist, weil wir an Lazarus keinen eben Gestorbenen, oder auf dem Weg zum Grabe Befindlichen, sondern einen schon mehrere Tage Begrabenen vor uns haben, an eine natürliche Erklärung gedacht werden zu können scheint: desto künstlicher und ausführlicher hat sie sich gerade in Bezug auf diese Erzählung ausgebildet. Und zwar ist hier neben der streng und consequent rationalistischen Auslegungsweise, welche den evangelischen Bericht durchaus als geschichtlich festhaltend, alle Theile desselben natürlich zu deuten sich anheischig macht, auch noch jene andere aufgetreten, welche einzelne Züge des Berichts als solche ausscheidet, die erst nach dem Erfolg hinzugesezt seien, womit also schon ein Schritt in die mythische Erklärung hinüber gemacht worden ist.

Auf die nämlichen Prämissen wie bei der vorigen Erzählung gestüzt, daſs sowohl an sich als wegen der jüdischen Sitten ein Begrabener wohl nach viertägigem Auf-

16) vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 105 f.

Digitized by Google

enthalt in einer Felsengruft wieder zum Leben habe kommen können — eine Möglichkeit, die wir als solche auch hier nicht bestreiten —, beginnt die natürliche Erklärung [17]) mit der Voraussetzung, die wir vielleicht schon nicht mehr ebenso passiren lassen sollten, daſs bei dem Boten, den ihm die Schwestern mit der Krankheitsnachricht sandten, Jesus sich genau nach den Umständen der Krankheit erkundigt haben werde, und nun soll die Antwort, welche er dem Boten gab (V. 4.): αὔτη ἡ ἀσθένεια ȣ̓κ ἔςι πρὸς θάνατον κ. τ. λ. eben nur als Schluſs aus den von dem Boten eingezogenen Nachrichten seine Überzeugung ausdrücken, daſs die Krankheit nicht tödtlich sei. Mit einer solchen Ansicht von dem Zustande des Freundes würde allerdings das auf's Beste zusammenstimmen, daſs Jesus nach erhaltener Botschaft noch zwei Tage in Peräa blieb (V. 6.), indem er nach jener Voraussetzung seine Anwesenheit in Bethanien für nicht so dringend nothwendig erachten konnte. Nun aber, wie kommt es, daſs er nach Abfluſs dieser zwei Tage nicht nur entschlossen ist, dahin zu reisen (V. 8.), sondern auch von dem Zustand des Lazarus eine ganz andre Ansicht, ja die bestimmte Kunde von seinem Tode hat, welchen er den Jüngern zuerst verblümt (V. 11.), dann offen (V. 14.) ankündigt? Hier erhält die bezeichnete Erklärungsart einen bedeutenden Riſs, den sie durch die Fiktion eines zweiten Boten [18]), welcher nach Verfluſs der zwei Tage Jesu die Nachricht von des Lazarus indeſs erfolgtem Ableben gebracht habe, nur um so auffallender macht. Denn von einem zweiten Boten kann wenigstens der Verfasser des Evangeliums nichts gewuſst haben, sonst müſste er seiner Erwähnung thun, da die Verschweigung desselben der ganzen Erzäh-

17) Paulus, Comm. 4, S. 535 ff. L. J. 1, b, S. 55 ff.

18) Im L. J. 2, b (Textübersetzung) S. 46. scheinen gar nach der im Evangelium erwähnten Sendung noch drei weitere vorausgesezt zu werden.

lung eine andre Farbe giebt, die nämlich, daſs Jesus auf wunderbare Weise von dem Tode des Lazarus Kenntniſs gehabt habe. Daſs sofort Jesus, als er entschlossen war, nach Bethanien zu reisen, zu den Jüngern sagte, er wolle den eingeschlummerten Lazarus aufwecken (κεκοίμηται — ἐξυπνίσω — V. 11.), wird auf diesem Standpunkt so erklärt, Jesus müsse aus den Nachrichten des Boten, der den Tod des Lazarus meldete, irgendwie abgenommen haben, daſs derselbe nur in einem soporösen Zustand sich befinde. Allein hier so wenig als oben können wir Jesu die unkluge Vermessenheit zutrauen, ehe er noch den angeblich Verstorbenen gesehen hatte, die bestimmte Versicherung, daſs er noch lebe, zu geben [19]. Auch das hat auf diesem Standpunkt seine Schwierigkeit, daſs Jesus zu seinen Jüngern (V. 15.) sagt, er freue sich um ihretwillen, vor und bei des Lazarus Tode nicht zugegen gewesen zu sein, ἵνα πιςεύσητε. Die Paulus'sche Erklärung dieser Worte, als ob Jesus gefürchtet hätte, der in seiner Gegenwart erfolgte Tod hätte sie im Glauben an ihn wankend machen können, hat nicht allein das von Gabler Bemerkte gegen sich, daſs πιςεύω nicht geradezu nur das Negative: den Glauben nicht verlieren, bedeuten kann, was vielmehr durch eine Phrasis, wie: ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίςις ὑμῶν (s. Luc. 22, 32.) ausgedrückt sein müſste [20], sondern es ist auch nirgendsher eine solche Vorstellung der Jünger von Jesu als dem Messias nachzuweisen, mit welcher das Sterben eines Menschen, oder näher eines Freundes, in seiner Gegenwart unverträglich gewesen wäre.

Von Jesu Ankunft in Bethanien an wird die evangelische Erzählung der natürlichen Erklärung etwas günsti-

19) vgl. C. Ch. Flatt, etwas zur Vertheidigung des Wunders der Wiederbelebung des Lazarus, in Süskind's Magazin, 14tes Stück, S. 93 ff.

20) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 3, 2, S. 261, Anm.

ger. Zwar die Anrede der Martha an ihn (V. 21 f.): wäre er zugegen gewesen, so würde ihr Bruder nicht gestorben sein, ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι, ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοι ὁ θεὸς, scheint unverkennbar die Hoffnung auszusprechen, daſs Jesus auch den schon Gestorbenen in das Leben zurückzurufen vermöge; allein daſs sie auf die folgende Zusicherung Jesu: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, kleinmüthig erwiedert: ja, am jüngsten Tage (V. 24.), thut allerdings einer Erklärung Vorschub, welche nun rückwärts auch der obigen Äusserung der Martha (V. 22.) den unbestimmten Sinn unterlegt, auch jezt noch, unerachtet er ihren Bruder nicht bei'm Leben erhalten habe, glaube sie an Jesum als an denjenigen, welchem Gott Alles, was er bitte, gewähre, d. h. als den Liebling der Gottheit, den Messias. Allein nicht πιστεύω sagte Martha dort, sondern οἶδα, und die Wendung: ich weiſs, daſs das und das geschieht, wenn du nur willst, ist eine gewöhnliche indirekte Form der Bitte, und hier um so unverkennbarer, da der Gegenstand der Bitte aus dem vorausgeschickten Gegensatze dahin klar wird, daſs Martha sagen will: den Tod des Bruders zwar hast du nicht verhindert, aber auch jezt ist es noch nicht zu spät, sondern auf deine Bitte wird ihn Gott dir und uns wieder schenken. Ein Wechsel der Stimmung, wie er dann in Martha angenommen werden muſs, deren kaum geäusserte Hoffnung in der Erwiederung V. 24. bereits wieder erloschen ist, kann bei einem Weibe, welches hier und sonst als von sehr beweglicher Natur sich zeigt, nicht zu sehr befremden, und wird in unserem Falle durch die Form der vorangegangenen Zusicherung Jesu (V. 23.) hinlänglich erklärt. Auf ihre indirekte Bitte nämlich hatte Martha eine bestimmte gewährende Zusage erwartet: da nun Jesus nur ganz allgemein und mit einem Ausdruck antwortet, welchen man auf die Auferstehung am Ende der Dinge zu beziehen gewohnt war (ἀναστήσεται), so giebt sie halb empfindlich halb kleinmüthig jene Erklä-

rung [21]). Eben jene so allgemein lautende Äusserung Jesu aber, so wie die noch unbestimmteren, V. 25 f: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις κ. τ. λ., glaubt man nun rationalistischerseits dahin deuten zu können, Jesus selbst sei von der Erwartung eines ausserordentlichen Erfolgs noch entfernt gewesen, deſswegen tröste er die Martha bloſs mit der allgemeinen Hoffnung, daſs er, der Messias, den an ihn Glaubigen die einstige Auferstehung und ein seliges Leben verschaffen werde. Da jedoch Jesus oben (V. 11.) zu seinen Jüngern zuversichtlich von einem Aufwecken des Lazarus gesprochen hatte, so müſste er indessen umgestimmt worden sein, wozu kein Anlaſs zu finden ist. Auch beruft sich Jesus V. 40, wo er, im Begriff, zur Erweckung des Lazarus zu schreiten, zu Martha sagt: οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; offenbar auf V. 23, in welchem er also schon die vorzunehmende Wiederbelebung vorhergesagt haben will. Daſs er diese nicht bestimmter bezeichnet, und das kaum gegebene Versprechen in Bezug auf den ἀδελφός V. 25 f. wieder in allgemeine Verheiſsungen für den πιστεύων überhaupt verhüllt, geschieht, um den Glauben der Martha zu prüfen und zu stärken [22]).

Wie nun Maria mit Begleitung herauskommt, und durch ihr Weinen auch Jesus bis zu Thränen erschüttert wird, das ist ein Punkt, auf welchen sich die natürliche Erklärung mit besonderer Zuversicht beruft und fragt, ob Jesus, wenn ihm die Wiederbelebung des Freundes jezt schon gewiſs gewesen wäre, nicht vielmehr mit der innigsten Freude sich seiner Gruft genähert haben würde, aus der er ihn im nächsten Augenblick lebend wieder hervorrufen zu können sich bewuſst war? Hiebei wird dann das ἐνεβριμήσατο (V. 33.) und ἐμβριμώμενος (V. 38.) von ge-

---

21) Flatt, a. a. O. S. 102 f.

22) Flatt, a. a. O., Lücke und Tholuck z. d. St.

waltſamem Zurückdrängen des Schmerzens über den Tod des Freundes verstanden, der sich hierauf in dem *ἐδάκρυσεν* Luft gemacht habe. Allein sowohl nach der Etymologie, nach welcher es *fremere in aliquem* oder *in se* heiſst, als nach der Analogie des N. T.lichen Sprachgebrauchs, wo es Matth. 9, 30. Marc. 1, 43. 14, 5. immer nur im Sinne von *increpare aliquem* vorkommt, bezeichnet *ἐμβριμᾶσθαι* eine Bewegung des Zorns, nicht des Schmerzens, und zwar müſste es hier, wo es nicht mit dem Dativ einer andern Person, sondern mit *τῷ πνεύματι* und *ἐν ἑαυτῷ* verbunden ist, von einem stillen, verhaltenen Unwillen verstanden werden. In diesem Sinne würde es V. 38, wo es zum zweitenmal vorkommt, ganz wohl passen, denn in der vorangegangenen Äusserung der Juden: *ὐκ ἠδύνατο ὗτος, ὁ ἀνοίξας τὺς ὀφθαλμὺς τῦ τυφλῦ, ποιῆσαι ἵνα καὶ ὗτος μὴ ἀποθάνῃ;* liegt jedenfalls ein *σκανδαλίζεσθαι*, indem Jesu frühere That sie an seinem jetzigen Benehmen, und dieses hinwiederum an jener irre machte. Wo aber das erstemal von einem *ἐμβριμᾶσθαι* die Rede ist, V. 33, scheint zwar das allgemeine Weinen Jesum eher zu einer wehmüthigen als unwilligen Bewegung haben veranlassen zu können: doch war auch hier eine starke Miſsbilligung der sich zeigenden *ὀλιγοπιςία* möglich. Daſs hierauf Jesus selbst in Thränen ausbrach, beweist nur, daſs sein Unwille über die *γενεὰ ἄπιςος* um ihn her sich in Wehmuth auflöste, nicht aber, daſs Wehmuth von Anfang an seine Empfindung war. Endlich, daſs die Juden (V. 36.) die Thränen Jesu als Zeichen auslegten, *πῶς ἐφίλει αὐτὸν*, dieſs scheint eher gegen als für diejenigen zu sprechen, welche die Gemüthsbewegung Jesu als Schmerz über den Tod des Freundes und Mitgefühl mit dessen Schwestern betrachten, da, wie der Charakter der johanneischen Darstellung überhaupt eher einen Gegensaz zwischen dem wirklichen Sinn des Benehmens Jesu und der Art, wie die Zuschauer es auffaſsten, erwarten läſst, so insbesondere *οἱ Ἰυδαῖοι* in diesem

Evangelium sonst immer diejenigen sind, welche Jesu Worte und Thaten theils miſsverstehen, theils miſsdeuten. Man beruft sich freilich noch auf den sonst so milden Charakter Jesu, welchem die Härte nicht angemessen sei, mit welcher er hier der Maria und den Übrigen ihr so natürliches Weinen übelgenommen haben müſste [23]): allein dem johanneischen Christus ist eine solche Denkweise keineswegs fremd. Derjenige, welcher dem *βασιλικὸς*, der ihm mit der unverfänglichen Bitte, zur Heilung seines Sohnes in sein Haus zu kommen, entgegentrat, den Verweis gab: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιϛεύσητε* (4, 48.); der die Jünger, welche sich an der harten Rede des 6ten Kapitels gestossen hatten, so schneidend mit einem *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;* und *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;* anlieſs (6, 61. 67.); der seine eigene Mutter, als sie bei der Hochzeit zu Kana ihm den Weinmangel klagte, durch das harte: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;* abwies (2, 4.); der also jedesmal dann am unwilligsten wurde, wenn Menschen, sein höheres Thun und Denken nicht begreifend, sich kleinmüthig oder zudringlich zeigten: der war hier ganz besonders zu ähnlichem Unwillen veranlaſst. Ist bei dieser Erklärung der Stelle von einem Schmerz Jesu über den Tod des Lazarus gar nicht die Rede, so fällt auch die Hülfe weg, welche die natürliche Erklärung des ganzen Hergangs in diesem Zuge zu finden glaubt; indeſs auch bei der anderen Deutung läſst sich die augenblickliche Rührung durch das Mitgefühl mit den Weinenden gar wohl mit der Voraussicht der Wiederbelebung vereinigen [24]). Und wie hätten sich auch die Worte der Juden V. 37. nach der Behauptung natürlicher Erklärer geeignet, die Hoffnung, daſs Gott auch jezt vielleicht etwas Auszeichnendes für ihn thun werde, in Jesu zuerst anzuregen? Nicht die Hoffnung, daſs er

23) Lücke, 2, S. 388.

24) Flatt a. a. O. S. 104 f. Lücke, a. a. O.

den Todten wiedererwecken könne, sondern nur die Vermuthung, daſs er vielleicht den Kranken am Leben zu erhalten im Stande gewesen wäre, sprachen ja die Juden aus; es hatte also schon früher Martha durch die Äusserung, daſs auch jezt noch der Vater ihm gewähren werde, was er bitte, mehr gesagt: so daſs, wenn dergleichen Hoffnungen erst von aussen in Jesu angeregt wurden, dieselben schon früher angeregt sein muſsten, und namentlich vor jenem Weinen Jesu, auf welches man sich dafür, daſs sie noch nicht angeregt gewesen, zu berufen pflegt.

Daſs die Äusserung der Martha, als Jesus den Stein vom Grabe zu nehmen befiehlt: *κύριε, ἤδη ὄζει* (V. 39.), für die wirklich schon eingetretene Verwesung und also gegen die Möglichkeit einer natürlichen Wiederbelebung nichts beweise, da sie auch bloſser Schluſs aus dem *τεταρταῖος* sein kann, ist auch von supranaturalistischen Auslegern eingeräumt worden [25]. Hierauf aber die Worte, mit welchen Jesus, die Einrede der Martha ablehnend, auf der Öffnung des *μνημεῖον* besteht (V. 40.), daſs sie, wenn sie nur glaube, *τὴν δόξαν τȣ̃ θεȣ̃* sehen werde, wie konnte er diese aussprechen, wenn er sich seiner Macht, den Lazarus zu erwecken, nicht auf's Bestimmteste bewuſst war? Nach Paulus sagte jener Ausspruch nur allgemein, daſs der Vertrauensvolle auf irgend eine Weise eine herrliche Äusserung der Gottheit erlebe. Allein welche herrliche Äusserung der Gottheit war denn hier, bei Eröffnung der Gruft eines seit vier Tagen Begrabenen zu erleben, wenn nicht die, daſs er auferweckt werden sollte? und im Gegensaz vollends gegen die Versicherung der Martha, daſs den Bruder bereits die Verwesung ergriffen haben müsse, was können jene Worte für einen Sinn haben, als, hier sei der Mann, der Verwesung zu wehren? Um aber ganz sicher zu erfahren, was die *δόξα τȣ̃ θεȣ̃* in unserer

25) Flatt, S. 106; Olshausen, 2, S. 269.

Stelle sagen will, darf man nur auf V. 4. zurücksehen, wo Jesus gesagt hatte, die Krankheit des Lazarus sei nicht πρὸς θάνατον, sondern ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, κ. τ. λ. Hier erhellt doch wohl aus dem Gegensaz: nicht zum Tode, unabweisbar, daſs die δόξα τοῦ θεοῦ die Verherrlichung Gottes durch das Leben, also, sofern er jezt bereits todt war, durch die Wiederbelebung des Lazarus bedeutet, — eine Hoffnung, welche Jesus gerade im entscheidendsten Augenblick nicht anzuregen wagen konnte, ohne eine höhere Gewiſsheit zu haben, daſs sie in Erfüllung gehen werde [26]. Daſs er sofort nach Eröffnung der Gruft, noch ehe er dem Todten das δεῦρο ἔξω! zugerufen, bereits dem Vater für die Erhörung seiner Bitte dankt, dieſs wird vom Standpunkt der natürlichen Erklärung als der klarste Beweis dafür angeführt, daſs er den Lazarus nicht durch jenes Wort erst in das Leben gerufen, sondern beim Hineinblick in die Gruft ihn bereits wiederbelebt gefunden haben müsse. Ein solches Argument sollte man von Kennern des johanneischen Evangeliums in der That nicht erwarten. Wie gewöhnlich ist es diesem nicht, z. B. in dem Ausspruch: ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀ., das erst noch Bevorstehende und nur erst Angelegte als bereits Verwirklichtes darzustellen; wie passend war es namentlich hier, die Gewiſsheit der Erhörung dadurch hervorzuheben, daſs sie als bereits geschehene bezeichnet wurde? Und welcher Fiktionen bedarf es nun ferner, um zu erklären, theils wie Jesus das in den Lazarus zurückgekehrte Leben bemerken, theils wie er wieder zum Leben gelangt sein konnte! Zwischen dem Wegnehmen des Steins, sagt Paulus, und Jesu Dankgebet liegt der Moment des überraschenden Erfolgs; damals muſs Jesus, noch um einige Schritte entfernt, den Lazarus als einen Lebenden erkannt haben. Woran? müssen wir fragen, und wie so schnell und sicher? und warum nur er

26) Flatt, S. 97 f.

und Niemand sonst? Erkannt möge er ihn haben an Bewegungen, vermuthet man. Aber wie leicht konnte er sich hierin täuschen bei einem in dunkler Felsengruft liegenden Todten; wie voreilig, wenn er, ohne erst genauer untersucht zu haben, so schnell und bestimmt die Überzeugung, daſs er lebe, aussprach! Oder, wenn die Bewegungen des Todtgeglaubten stark und unverkennbar waren, wie konnten sie den Umstehenden entgehen? Endlich, wie konnte Jesus in seinem Gebet das bevorstehende Faktum als Erkennungszeichen seiner göttlichen Sendung darstellen, wenn er sich bewuſst war, die Wiederbelebung des Lazarus nicht bewirkt, sondern nur entdeckt zu haben? Für die natürliche Möglichkeit eines Wiederauflebens des schon Begrabenen wird unsre Unkenntniſs der näheren Umstände seines vermeintlichen Todes, das schnelle Begraben bei den Juden, hierauf die kühle Gruft, die stark duftenden Specereien, und endlich der warme Luftzug angeführt, welcher mit der Abwälzung des Steins belebend in die Gruft strömte. Alle diese Umstände jedoch führen nicht über den niedrigsten Grad der Möglichkeit, welcher der höchsten Unwahrscheinlichkeit gleich ist, hinaus, womit dann die Gewiſsheit, mit welcher Jesus den Erfolg vorausverkündigt, unvereinbar bleiben muſs [27]).

Eben diese bestimmten Vorhersagen, als das Haupthinderniſs einer natürlichen Erklärung dieses Abschnitts, sind es daher, welche man, noch vom rationalistischen Standpunkt aus, durch die Annahme beseitigen wollte, daſs sie nicht von Jesu selbst herrühren, sondern *ex eventu* vom Referenten hinzugefügt sein mögen. Paulus selbst fand wenigstens das ἐξυπνίσω αὐτὸν (V. 11.) gar zu bestimmt, und wagte daher die Vermuthung, daſs der Erzähler nach dem Erfolge ein milderndes Vielleicht, das Jesus hinzuge-

27) vgl. auch hierüber vorzüglich Flatt und Lücke.

sezt hatte, weggelassen habe [28]). Diese Auskunft hat Gabler in erweiterte Anwendung gebracht. Nicht bloſs über den bezeichneten Ausspruch theilt er die Paulus'sche Vermuthung, sondern schon V. 4. ist er geneigt, das *ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* nur auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben; ebenso V. 15., bei dem *χαίρω δὲ ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ*, vermuthet er eine kleine, von Johannes nach dem Erfolg angebrachte Verstärkung; endlich auch bei den Worten der Martha, V. 22.: *ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα κ. τ. λ.* giebt er dem Gedanken an einen eigenen Zusaz des Referenten Raum [29]). Durch diese Wendung hat die natürliche Auslegungsweise sich selbst als unfähig bekannt, mit der johanneischen Erzählung fertig zu werden. Denn wenn sie, um sich an derselben geltend machen zu können, mehrere, gerade der bezeichnendsten Stellen ausmerzen muſs, so gesteht sie damit eben, daſs die Erzählung, so wie sie vorliegt, eine natürliche Deutung nicht zuläſst. Zwar sind die Stellen, deren Unverträglichkeit mit der rationalistischen Erklärungsart durch Ausscheidung derselben eingestanden wird, sehr sparsam gewählt: allein aus der obigen Darstellung erhellt, daſs, wollte man alle in diesem Abschnitt vorkommende Züge, welche der natürlichen Ansicht vom ganzen Hergang widerstreben, auf Rechnung des Evangelisten schreiben, am Ende nur nicht gar Alles, was hier verhandelt wird, als spätere Erdichtung angesehen werden müſste. Hiemit ist, was bei den früher betrachteten zwei Berichten von Tod-

---

28) So im Commentar, 4, S. 557; im L. J. 1, b, S. 57, und 2, b, S. 46. wird diese Vermuthung nicht mehr angewendet.

29) a. a. O. S. 272 ff. Wie Gabler diese Äusserungen nicht von Jesu, sondern nur von Johannes, so glaubte sie Dieffenbach, in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 7 ff., auch nicht von Johannes ableiten zu können, und da er das übrige Evangelium für johanneisch hielt, so erklärte er jene Stellen für Interpolationen.

teuerweckungen wir gethan haben, bei der lezten und merkwürdigsten Geschichte dieser Art von den verschiedenen auf einander gefolgten Erklärungsversuchen selbst vollzogen worden, nämlich die Sache auf die Alternative zu treiben, daſs man von der evangelischen Erzählung entweder den Hergang als übernatürlichen hinnehmen, oder, wenn man ihn als solchen unglaublich findet, den historischen Charakter der Erzählung leugnen muſs.

Um in diesem Dilemma für alle drei hiehergehörige Erzählungen eine Entscheidung zu finden, müssen wir auf den eigenthümlichen Charakter derjenigen Art von Wundern zurückgehen, welche wir hier vor uns haben. Wir sind bis jezt durch eine Stufenleiter des Wunderbaren aufgestiegen. Zuerst Heilungen von Geisteskranken; dann von allen Arten leiblich Kranker, deren Organismus aber doch noch nicht bis zum Entweichen des Geistes und Lebens zerrüttet war; nunmehr die Wiederbelebung solcher Körper, aus welchen das Leben bereits geflohen ist. Dieser Klimax des Wunderbaren ist zugleich eine Stufenreihe des Undenkbaren. Das nämlich haben wir uns zwar etwa noch vorstellen können, wie eine geistige Störung, bei welcher von den körperlichen Organen nur das dem Geiste zunächst angehörige Nervensystem sich einigermaſsen angegriffen zeigte, auch auf dem rein geistigen Wege des bloſsen Wortes, Anblicks, Eindrucks Jesu gehoben werden mochte: je weiter aber in das Körperliche eingedrungen das Übel sich zeigte, desto undenkbarer war uns eine Heilung dieser Art. Wo bei Geisteskranken das Gehirn bis zur wildesten Tobsucht, bei Nervenkranken das Nervensystem bis zu periodischer Epilepsie zerrüttet war, da konnten wir uns schon schwer vorstellen, wie durch jene geistige Einwirkung bleibende Hülfe geschafft worden sein sollte; noch schwerer, wo die Krankheit ausser allem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Geistigen sich zeigte, wie bei Aussaz, Blindheit, Lähmung und dergleichen. Immer aber

war doch hier noch etwas vorhanden, woran die Wunderkraft Jesu, sofern wir sie uns doch geistiger Art denken müssen, sich wenden konnte; es war doch noch ein Bewuſstsein in den Menschen, auf welches Eindruck zu machen, und durch dessen Vermittlung möglicherweise auch auf den Körper solcher Personen zu wirken war. Nun aber bei Todten ist das anders. Der Gestorbene, dem mit dem Leben auch das Bewuſstsein entflohen ist, hat den lezten Anknüpfungspunkt für die Einwirkung des Wunderthäters verloren, er nimmt ihn nicht mehr wahr, bekommt keinen Eindruck mehr von ihm, da ihm selbst die Fähigkeit, Eindrücke zu bekommen, auf's Neue verliehen werden muſs. Diese aber zu verleihen, oder beleben im eigentlichen Sinn, ist eine schöpferische Thätigkeit, welche von einem Menschen ausgeübt zu denken, wir unsre Unfähigkeit bekennen müssen.

Doch auch innerhalb unsrer drei Todtenerweckungsgeschichten selbst findet ein unverkennbarer Klimax statt. Mit Recht hat schon Woolston bemerkt, es sehe aus, wie wenn von diesen drei Erzählungen jede zu der vorangehenden an Wunderbarem hätte hinzufügen wollen, was dieser noch fehlte [30]. Die Jairustochter erweckt Jesus noch auf demselben Lager, auf welchem sie so eben verschieden war; den nainitischen Jüngling schon im Sarg und auf dem Wege zur Bestattung; den Lazarus endlich nach viertägigem Aufenthalt in der Gruft. War es in jener ersten Geschichte nur durch ein Wort angezeigt, daſs das Mädchen den unterirdischen Mächten verfallen gewesen: so wurde dieſs in der zweiten Geschichte durch den Zug, daſs man den Jüngling bereits vor die Stadt hinaus zu Grabe getragen habe, auch für die Anschauung ausgeprägt, am entschiedensten aber ist der längst in der Gruft verschlossene Lazarus als ein bereits der Unterwelt an-

30) Disc. 5.

gehöriger geschildert, so daſs, wenn die Wirklichkeit des Todes im ersten Falle bezweifelt werden konnte, dieſs bei'm zweiten schon schwerer, bei'm dritten so viel wie unmöglich ist [31]). In dieser Abstufung steigt dann auch die Schwierigkeit, die drei Begebenheiten sich denkbar zu machen: wenn anders, wo die Sache selbst undenkbar ist, zwischen verschiedenen Modificationen derselben eine Steigerung der Undenkbarkeit stattfinden kann. Wäre nämlich eine Todtenerweckung überhaupt möglich, so müſste sie wohl eher möglich sein bei einem so eben verschiedenen, noch lebenswarmen Individuum, als bei einem erkalteten, das schon zu Grabe getragen wird, und wiederum bei diesem eher als bei einem solchen, an welchem wegen bereits viertägigen Aufenthalts im Grabe der Anfang der Verwesung als eingetreten vorausgesezt, und daſs sich diese Voraussetzung bestätigt habe, wenigstens nicht verneint wird.

Doch auch abgesehen von dem Wunderbaren ist von den betrachteten Geschichten immer die folgende theils innerlich unwahrscheinlicher, theils äusserlich unverbürgter als die vorhergehende. Was die innere Unwahrscheinlichkeit betrifft, so tritt ein Moment derselben, welches an sich zwar in allen, und somit auch in der ersten liegt, doch bei der zweiten besonders hervor. Als Motiv, warum Jesus den Jüngling zu Nain erweckte, wird hier das Mitleiden mit seiner Mutter bezeichnet (V. 13.). Damit ist nach Olshausen eine Beziehung dieser Handlung auf den Erweckten selbst nicht ausgeschlossen. Denn der Mensch, bemerkt er, kann als bewuſstes Wesen nie bloſs als Mittel behandelt werden, wie es hier der Fall wäre, wenn man die Freude der Mutter als alleinigen Zweck Jesu bei der Auferweckung des Jünglings betrachten wollte [32]). Hiedurch hat Olshausen auf dankenswerthe Weise

31) Bretschneider, Probab. S. 61.

32) 1, S. 276.

die Schwierigkeit dieser und jeder Todtenerweckung nicht gehoben, sondern in's Licht gestellt. Denn der Schluſs, daſs, was an sich, oder nach geläuterten Begriffen, nicht erlaubt oder schicklich ist, von den Evangelisten Jesu nicht zugeschrieben werden könne, ist ein durchaus unerlaubter: vielmehr müſste, die Reinheit des Charakters Jesu vorausgesezt, wenn ihm die Evangelien etwas Unerlaubtes zuschreiben, auf die Unrichtigkeit ihrer Erzählungen geschlossen werden. Daſs nun Jesus bei seinen Todtenerweckungen darauf Rücksicht genommen hätte, ob sie den zu erweckenden Personen, vermöge des Seelenzustands, in welchem sie gestorben waren, zu Gute kommen oder nicht, davon finden wir keine Spur; daſs, wie Olshausen annimmt, bei den leiblich Erweckten auch die geistige Erweckung habe eintreten sollen und eingetreten sei, wird nirgends gesagt; überhaupt treten diese Erweckten, auch den Lazarus nicht ausgenommen, nach ihrer Erweckung durchaus zurück, weſswegen Woolston fragen konnte, warum doch Jesus gerade diese unbedeutenden Personen dem Tode entrissen habe, und nicht einen Täufer Johannes oder einen andern allgemein nüzlichen Mann? Wollte man sagen, er habe es als den Willen der Vorsehung erkannt, daſs diese Männer, einmal gestorben, im Tode blieben: so hätte er, scheint es, von allen einmal Gestorbenen so denken müssen, und es wird in lezter Beziehung keine andere Antwort übrig bleiben, als diese: weil man von berühmten Männern urkundlich wuſste, daſs die durch ihren Tod entstandene Lücke durch kein Wiederaufleben ausgefüllt worden war, so konnte die Sage, was sie von Todtenerweckungen zu erzählen Lust hatte, nicht an solche Namen knüpfen, sondern muſste unbekannte Subjekte wählen, bei welchen jene Controle wegfiel.

Ist dieser Anstoſs allen drei Erzählungen gemein, und tritt bei der zweiten nur eines zufälligen Ausdrucks wegen sichtbarer hervor: so ist dagegen die dritte Erzählung

voll von ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten, indem das ganze Benehmen Jesu und zum Theil auch der übrigen Personen nicht wohl zu begreifen ist. Wie Jesus die Nachricht von der Krankheit des Lazarus und die darin enthaltene Bitte der Schwestern, nach Bethanien zu kommen, erhält, bleibt er noch zwei Tage an Ort und Stelle, und sezt sich erst, nachdem er seines Todes gewiſs geworden, nach Judäa in Bewegung. Warum dieſs? Daſs es nicht geschah, weil er etwa die Krankheit für ungefährlich gehalten hätte, ist oben gezeigt, da er vielmehr den Tod des Lazarus voraussah. Daſs es ebensowenig Gleichgültigkeit gegen diesen war, wird vom Evangelisten (V. 5.) ausdrücklich bemerkt. Was also sonst? Lücke vermuthet, Jesus sei vielleicht eben in einer besonders gesegneten Wirksamkeit in Peräa begriffen gewesen, welche er um des Lazarus willen nicht sogleich habe abbrechen wollen, indem er für Pflicht gehalten habe, seinem höheren Beruf als Lehrer den geringeren als heilender Wunderthäter und helfender Freund nachzusetzen [33]. Allein neben dem, daſs er hier ganz wohl das Eine thun und das Andre nicht lassen konnte, nämlich entweder einige Jünger zur Fortsezung seiner Wirksamkeit in jener Gegend zurücklassen, oder den Lazarus, sei es durch einen Jünger, oder durch die Macht seines Willens in die Ferne heilen, schweigt ja unser Referent völlig über eine solche Veranlassung des längeren Verweilens Jesu, es darf sich also diese Ansicht von demselben nur dann erst, und zwar als bloſse Vermuthung, hören lassen, wenn vom Evangelisten kein anderer Grund von Jesu Verweilen angedeutet ist. Dieser liegt aber, worauf auch Olshausen aufmerksam macht, ganz offen in der Erklärung Jesu V. 15., deſswegen sei es ihm lieb, daſs er bei Lazarus Tode nicht gegenwärtig gewesen sei, weil für den Zweck, den Glauben der Jün-

33) Comm. 2, S. 376.

ger zu stärken, die Wiederbelebung des Gestorbenen wirksamer sein werde, als die Heilung des nur erst Kranken hätte sein können. Absichtlich also hatte Jesus den Lazarus erst sterben lassen, um durch seine wunderbare Erweckung sich um so mehr Glauben zu verschaffen. Dasselbe im Ganzen fassen Tholuck und Olshausen nur zu moralisch, wenn sie von einer pädagogischen Absicht Jesu reden, den Seelenzustand der Bethanischen Familie und seiner Jünger zu vollenden [34]), da es doch nach Ausdrücken, wie ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. θ. (V.4.), vielmehr messianisch um Verbreitung und Befestigung des Glaubens an Jesum als Gottessohn, zunächst freilich in jenem engsten Kreise, zu thun war. Hier ruft zwar Lücke: nimmermehr! so willkührlich und eigensinnig hat der Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt [35]), und auch de Wette macht darauf aufmerksam, daſs Jesus sonst niemals seine Wunder absichtlich herbeigeführt oder vergröſsert habe [36]). Allein wenn beide hieraus schlieſsen, es müsse also Jesum irgend etwas Äusseres, ein anderweitiges Berufsgeschäft, abgehalten haben: so ist dieſs im Obigen schon als dem Bericht zuwiderlaufend erwiesen, so daſs, wenn jene Männer mit Recht darauf beharren, der wirkliche Jesus habe so nicht handeln können, das aber nur mit Unrecht leugnen, daſs der Verfasser des vierten Evangeliums seinen Jesus so handeln lasse, nichts Anderes übrig bleibt, als aus dieser Incongruenz des johanneischen Christus und des denkbar wirklichen mit den Probabilien [37]) auf den unhistorischen Charakter der johanneischen Erzählung zu schlieſsen.

Auch das angebliche Benehmen der Jünger V. 12. f. muſs befremden. Wenn ihnen Jesus doch, sofern jeden-

34) Tholuck, S. 202. Olshausen, 2, S. 260.

35) a. a. O.

36) Andachtsbuch, 1, S. 292 f.

37) S. 59 f. 79.

falls ihre drei Koryphäen dabei gegenwärtig gewesen waren, schon den Tod der Jairustochter als einen bloſsen Schlaf dargestellt hatte: wie konnten sie dann, wenn er nun von Lazarus sagte: κεκοίμηται und ἐξυπνίσω αὐτόν, an einen natürlichen Schlaf denken? Aus einem gesunden Schlaf weckt man doch wohl einen Patienten nicht, und so muſste den Jüngern alsbald einfallen, daſs hier vielmehr in dem Sinn, wie bei jenem Mädchen, von einer κοίμησις die Rede sei. Daſs statt dessen die Jünger das tiefer Gemeinte so oberflächlich verstehen, das ist ja ganz nur die Lieblingsmanier des vierten Evangelisten, die wir schon an einer Reihe von Beispielen kennen gelernt haben. Es war ihm traditionell der Sprachgebrauch Jesu zu Ohren gekommen, den Tod nur als einen Schlaf zu bezeichnen, und alsbald ergab sich in seiner, zu dergleichen Antithesen geneigten Phantasie für diese Bilderrede ein entsprechendes Miſsverständniſs.

Was die Juden V. 37. sagen, ist, die Wahrheit der synoptischen Todtenerweckungen vorausgesezt, schwer begreiflich. Die Juden berufen sich auf die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9.), und machen den Schluſs, daſs derjenige, welcher diesem zum Gesicht verholfen, wohl auch im Stande gewesen sein müſste, den Tod des Lazarus zu verhindern. Wie verfallen sie auf dieses heterogene und unzureichende Beispiel, wenn ihnen doch in den beiden Todtenerweckungen gleichartigere vorlagen, und solche, welche selbst noch für den Fall des bereits erfolgten Todes Hoffnung zu geben geeignet waren? Vorangegangen waren aber jene galiläischen Todtenerweckungen dieser judäischen in jedem Fall, weil Jesus nach dieser nicht mehr nach Galiläa kam; auch konnten jene Vorgänge in der Hauptstadt nicht unbekannt geblieben sein, zumal es ja von beiden ausdrücklich heiſst, das Gerücht von denselben habe sich εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ verbreitet. Den wirklichen Juden

also hätten diese Fälle näher gelegen: da der vierte Evangelist sie auf etwas weit weniger Naheliegendes sich berufen läſst, so wird wahrscheinlich, daſs er von jenen Vorgängen nichts gewuſst hat; denn daſs die Berufung nur ihm, nicht den Juden selber angehört, zeigt sich schon darin, daſs er sie gerade auf diejenige Heilung sich beziehen läſst, welche er nächstzuvor erzählt hatte.

Ein starker Anstoſs liegt auch in dem Gebete, welches V. 41 f. Jesu in den Mund gelegt wird. Nachdem er dem Vater für die Erhörung gedankt, sezt er hinzu, er für sich wisse wohl, daſs der Vater ihn jederzeit erhöre, und nur um des Volkes willen, um ihm Glauben an seine göttliche Sendung beizubringen, spreche er diesen besonderen Dank aus. Zuerst also giebt er seiner Rede eine Beziehung auf Gott, hinterher aber sezt er diese Beziehung zu einer nur um des Volks willen gemachten herunter. Und dieſs nicht nur so, wie Lücke will, daſs Jesus für sich zwar bloſs still gebetet haben würde, um des Volks willen aber sein Gebet laut spreche (denn für das bloſs stille Beten liegt in der Gewiſsheit der Erhörung kein Grund), sondern in dem Sinne, daſs er für sich dem Vater nicht für einen einzelnen Erfolg, wie gleichsam überrascht, zu danken brauche, da er der Gewährung im Voraus gewiſs sei, also Wunsch und Dank zusammenfallen, überhaupt sein Verhältniſs zum Vater nicht in einzelnen Akten der Bitte, der Erhörung und des Danks sich bewege, sondern ein beständiger und stetiger Austausch dieser gegenseitigen Funktionen sei, aus welchem an und für sich kein einzelner Dankakt in dieser Weise sich aussondern würde. Wenn nun allerdings in Bezug auf die Bedürfnisse des Volks und aus Sympathie mit demselben in Jesu ein solcher einzelner Akt hervorgetreten sein könnte: so müſste doch, wenn in dieser Stellung Wahrheit gewesen sein soll, Jesus ganz im Mitgefühl aufgegangen sein, den Standpunkt des Volks zu dem seinigen gemacht, und so in jenem Augenblicke doch auch

aus eigenem Trieb und für sich selber gebetet haben. Hier aber hat er kaum zu beten angefangen, so steigt ihm schon die Reflexion auf, daſs er nicht in eigenem Bedürfnisse bete, er betet also nicht aus lebendigem Gefühl, sondern aus kalter Accommodation, und dieſs muſs man anstöſsig, ja widrig finden. In keinem Falle darf, wer auf diese Weise nur zur Erbauung Anderer betet, es diesen sagen, es geschehe nicht von seinem, sondern nur von ihrem Standpunkt aus, weil ein lautes Gebet auf die Hörer nur dann Eindruck machen kann, wenn sie voraussetzen, daſs der Sprechende mit ganzer Seele dabei sei. Wie mochte also Jesus sein angefangenes Gebet durch diesen Zusaz unwirksam machen? Drängte es ihn, vor Gott ein Bekenntniſs des wahren Bestands der Sache abzulegen, so konnte er dieſs im Stillen thun; daſs er es laut aussprach, und in Folge dessen auch wir es hier lesen, dieſs könnte nur auf die spätere Christenheit, auf die Leser des Evangeliums, berechnet gewesen sein. Während nämlich zur Erweckung des Glaubens in der umstehenden Menge erklärtermaſsen das Dankgebet nöthig war, konnte der fortgeschrittene Glaube, wie ihn das vierte Evangelium voraussezt, sich an demselben stossen, weil es aus einem zu untergeordneten, und namentlich zu wenig stetigen Verhältniſs des Sohns zum Vater hervorgegangen scheinen konnte; es muſste folglich jenes Gebet, das für die gegenwärtigen Hörer nöthig war, für die späteren Leser wieder annullirt, oder auf den Werth einer bloſsen Accommodation restringirt werden. Diese Rücksicht aber kann unmöglich schon Jesus, sondern nur ein später lebender Christ gehabt haben. Dieſs hat schon früher ein Kritiker gefühlt, und daher den 42. Vers als unächten Zusaz von späterer Hand aus dem Texte werfen wollen[38]. Da jedoch dieses

---

38) Dieffenbach, über einige wahrscheinliche Interpolationen im Evangelium Johannis, in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 8 f.

Urtheil von allen äusseren Gründen verlassen ist, so müſste man, wenn jene Worte doch nicht von Jesu sein können, annehmen, wozu Lücke früher nicht ganz ungeneigt war [39], der Evangelist habe Jesu jene Worte nur geliehen, um die in V. 41. vorangegangenen zu erläutern. Ganz gewiſs haben wir hier Worte, die Jesu vom Evangelisten nur geliehen sind: aber, wenn einmal diese, wer steht uns dann auch hier dafür, daſs es nur mit diesen sich so verhält? In einem Evangelium, in welchem wir schon so viele Reden als bloſs geliehene erkannt haben, im Zusammenhang einer Erzählung, welche an allen Enden historische Undenkbarkeiten hat, ist die Schwierigkeit eines einzelnen Verses nicht ein Zeichen, daſs er nicht zum Übrigen, sondern in Verbindung mit dem Übrigen davon, daſs das Ganze nicht in die Klasse historischer Compositionen gehört [40].

Was für's Andere die Abstufung zwischen den drei Erzählungen in Rücksicht auf die äussere Beglaubigung betrifft, so hat schon Woolston richtig beobachtet, wie auffallend es sei, daſs nur die Erweckung der Jairustochter, in welcher das Wunderbare am wenigsten hervortrete, bei drei Evangelisten vorkomme, die beiden andern aber je nur bei Einem [41], und zwar, indem es bei der Erweckung des Lazarus noch weit weniger begreiflich ist, wie sie bei den übrigen fehlen kann, als bei der Erweckung des nainitischen Jünglings, so ist auch hier ein vollständiger Klimax vorhanden.

Daſs die zulezt genannte Begebenheit nur allein vom Verfasser des Lukasevangeliums erzählt ist, daſs insbesondere Matthäus und Markus sie nicht neben oder statt der Erzählung von dem erweckten Mädchen haben, macht in mehr als Einer Hinsicht Schwierigkeit [42]. Schon über-

39) Comm. z. Joh. 1te Aufl. 2, S. 310.

40) So auch der Verf. der Probabilien S. 61.

41) Disc. 5.

42) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 103 ff.

haupt als Todtenerweckung, sollte man glauben, da deren nach unsern Berichten nur wenige vorgekommen waren, und diese von ausgezeichneter Beweiskraft sind, es müſste die Evangelisten nicht verdrossen haben, neben der einen auch noch die zweite aufzunehmen, da es ja Matthäus für der Mühe werth gehalten hat, z. B. von Blindenheilungen drei Proben zu berichten, welche doch weit weniger Gewicht hatten, wo er also weit eher mit Einer hätte abkommen, und statt der übrigen noch eine oder die andere Todtenerweckung aufnehmen können. Gesezt aber auch, die zwei ersten Evangelisten wollten aus einem nicht mehr zu ermittelnden Grunde nicht weiter als Eine Todtenerweckungsgeschichte geben, so sollten sie, muſs man meinen, weit eher die vom Jüngling zu Nain, sofern sie von derselben wuſsten, ausgewählt haben, als die von der Jairustochter, weil sie, wie oben ausgeführt, eine entschiedenere und auffallendere Todtenerweckung war. Geben sie dessen ungeachtet nur die leztere, so kann von der andern wenigstens Matthäus nichts gewuſst haben; dem Markus freilich lag sie wahrscheinlich im Lukas vor, aber er war schon 3, 7. oder 20. von Lukas 6, 12. (17.) zu Matthäus 12, 15. übergesprungen, und kehrt erst 4, 35. (21 ff.) zu Lukas 8, 22. (16 ff.) zurück [43]), wo er dann die Erweckung des Jünglings (Luc. 7, 11 ff.) bereits hinter sich hat. Die nunmehr entstehende zweite Frage: wie kann die Wiederbelebung des Jünglings, wenn sie wirklich vorgegangen war, dem Verfasser des ersten Evangeliums unbekannt geblieben sein? hat, auch abgesehen von dem voraussezlich apostolischen Ursprung dieses Evangeliums, doch nicht geringere Schwierigkeiten als die vorige. Waren doch ausser vielem Volke auch μαϑηταὶ ἱκανοὶ dabei; der Ort Nain kann, wie Josephus seine Lage im Verhältniſs zum Thabor bestimmt, nicht fern von dem gewöhnlichen galiläischen Schauplaz

43) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 66 ff.

der Thätigkeit Jesu gewesen sein [44]); endlich verbreitete sich ja das Gerücht von dem Ereigniſs, wie natürlich, weit umher (V. 17.). Schleiermacher meint, die nichtapostolischen Verfasser der ersten Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu haben weniger gewagt, die vielbeschäftigten Apostel um Notizen anzugehen, sondern mehr die Freunde Jesu zweiter Ordnung aufgesucht, und hiebei haben sie sich natürlich am meisten an diejenigen Orte gewendet, wo sie die reichste Ernte hoffen konnten, nach Kapernaum und Jerusalem: was sich, wie die in Rede stehende Todtenerweckung, an andern Orten zugetragen, das habe nicht so leicht Gemeingut werden können. Allein diese Vorstellung der Sache ist theils zu subjektiv, indem sie die Verbreitung der Kunde von Jesu Thaten durch Nachfrage einzelner Liebhaber und Anekdotensammler gehen läſst, theils, was damit zusammenhängt, liegt von dergleichen Geschichten die irrige Ansicht zum Grunde, als wären sie an den Plätzen, wo sie vorgegangen, wie träge Klumpen zu Boden gefallen, desselben Orts als todte Schätze verwahrt, und nur denen, die sich an Ort und Stelle bemühten, vorgezeigt worden: statt daſs dieselben vielmehr von dem Ort, wo sie sich begeben oder gebildet haben, lebendig auffliegen, allenthalben umherschweifen, und nicht selten das Band, das sie mit dem Ort ihrer Entstehung verknüpft, ganz zerreissen, wie wir an unzähligen wahren oder erdichteten Geschichten täglich sehen, welche als an den verschiedensten Orten vorgefallen dargestellt werden. Hat sich einmal eine solche Erzählung gebildet, so ist sie die Substanz, die angebliche Lokalität das Accidens, keineswegs, wie Schleiermacher es wendet, der Ort die Substanz, an welche die Erzählung als Accidens gebunden wäre. Läſst es sich demnach nicht wohl denken, wie eine Begebenheit dieser Art, wenn sie wirklich vorgefallen war, ausser der allgemeinen Überlieferung bleiben, und daher dem Verfasser des

44) vgl. Winer, b. Realw. d. A.

ersten Evangeliums unbekannt sein konnte: so ergiebt sich aus der Thatsache, daſs er nichts von derselben weiſs, ein Schluſs gegen ihr wirkliches Vorgefallensein.

Doch mit ungleich schwererem Gewicht fällt dieser Zweifelsgrund auf die Erzählung des vierten Evangeliums von der Auferweckung des Lazarus. Wuſsten die Verfasser oder Sammler der drei ersten Evangelien von dieser, so konnten sie aus mehr als Einem Grunde nicht umhin, sie in ihre Schriften aufzunehmen. Denn erstlich ist sie unter sämmtlichen von Jesu vollbrachten Todtenerweckungen, ja unter seinen sämmtlichen Wundern überhaupt dasjenige, dem der Charakter des Wunderbaren am unverkennbarsten aufgeprägt ist, und welches daher, wenn es gelingt, einen von seiner historischen Realität zu überzeugen, eine vorzüglich starke Beweiskraft hat [45]), weſswegen die Evangelisten, sie mochten schon eine oder zwei andre Todtenerweckungen erzählt haben, doch nicht überflüssig finden konnten, auch diese noch hinzuzufügen. Zweitens aber griff sie, laut der johanneischen Darstellung, entscheidend in die Entwickelung des Schicksals Jesu ein, indem nach 11, 47 ff. der vermehrte Zulauf zu Jesu und das groſse Aufsehen, was die Wiederbelebung des Lazarus herbeigeführt hatte, das Synedrium zu jener Berathschlagung veranlaſste, bei welcher der blutige Rath des Kaiphas gegeben wurde und Eingang fand. Diese doppelte, dogmatische sowohl als pragmatische Wichtigkeit des Ereignisses muſste die Synoptiker nöthigen, es zu erzählen, wenn sie davon wuſsten. Indeſs die Theologen haben allerlei Gründe ausfindig gemacht, warum jene Evangelisten, auch wenn ihnen die Sache bekannt war, doch nichts von derselben sollen haben erzählen mögen. Die einen waren der Meinung, zur Zeit der Abfassung der drei ersten Evangelien sei die Geschichte noch in aller Munde, mithin ihre Aufzeichnung

45) Man erinnere sich der bekannten Äusserung von Spinoza.

überflüssig gewesen [46]; Andre vermutheten umgekehrt, man habe das weitere Bekanntwerden derselben verhüten wollen, um dem noch lebenden Lazarus, welcher nach Joh. 12, 10. wegen des an ihm geschehenen Wunders von den jüdischen Hierarchen verfolgt wurde, oder seiner Familie, keine Gefahr zu bereiten, was in der späteren Zeit, als Johannes sein Evangelium schrieb, nicht mehr zu befürchten gewesen sei [47]. Zwar heben sich nun diese beiden Gründe auf's Schönste gegenseitig auf, und sind auch jeder für sich kaum einer ernsthaften Widerlegung werth: doch sollen, weil ähnliche Ausflüchte auch sonst noch öfter als man glauben möchte, angewendet werden, einige Gegenbemerkungen nicht gespart sein. Die Behauptung, als in ihrem Kreise allgemein bekannt sei die Wiederbelebung des Lazarus von den Synoptikern nicht aufgezeichnet worden, beweist zu viel, indem auf diese Weise gerade die Hauptpunkte im Leben Jesu, seine Taufe im Jordan, sein Tod und seine Auferstehung, hätten unbeschrieben bleiben müssen. Es dient aber eine solche Schrift, die, wie unsre Evangelien, in einer religiösen Gemeinde entsteht, keineswegs blofs dazu, Unbekanntes bekannt zu machen, sondern auch das bereits Bekannte festzuhalten. Gegen die andre Erklärung ist schon von Andern bemerkt worden, das Bekanntwerden dieser Geschichte unter Nichtpalästinensern, für welche Markus und Lukas schrieben, habe dem Lazarus nichts schaden können; aber auch der Verfasser des ersten Evangeliums, falls er in und für Palästina geschrieben, würde wohl schwerlich aus Rücksicht auf Lazarus, welcher, ohne Zweifel Christ geworden, wenn er auch im unwahrscheinlichen Fall zur Zeit der Abfassung des ersten Evangeliums noch gelebt haben sollte, so wenig

46) Whitby, Annot. 2. d. St.

47) So Grotius, Herder; auch Olshausen bekennt sich vermuthungsweise zu dieser Ansicht, 2, S. 256 f. Anmerk.

als seine Familie sich weigern durfte, um des Namens Christi willen zu leiden, ein Faktum verschwiegen haben, in welchem sich dessen Herrlichkeit so besonders geoffenbart hatte. Die gefährlichste Zeit für Lazarus war nach Joh. 12, 10. die gleich nach seiner Wiederbelebung, und schwerlich konnte eine so spät kommende Erzählung diese Gefahr erhöhen oder erneuern; überhaupt muſste in der Gegend von Bethanien und Jerusalem, von woher dem Lazarus die Gefahr drohte, der Vorgang so bekannt sein und im Andenken bleiben, daſs durch Aufzeichnung desselben nichts zu verderben war [48]).

Bleibt es also, daſs die Synoptiker von der Auferweckung des Lazarus, von welcher sie nichts erzählen, auch nichts gewuſst haben können, so entsteht auch hier die zweite Frage, wie dieſs Nichtwissen möglich war? Die mysteriöse Antwort Hase's, der Grund dieser Auslassung sei in den gemeinsamen Verhältnissen verborgen, unter welchen die Synoptiker überhaupt von allen früheren Vorfällen in Judäa schweigen, läſst wenigstens dem Ausdruck nach ungewiſs, ob damit zu Ungunsten des vierten Evangeliums oder der übrigen entschieden sein soll. Gerade dieses Beste an der Hase'schen Antwort hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums etwas zufahrend ver-

48) s. diese Argumente zerstreut bei Paulus und Lücke z. d. Absch.; bei Gabler in der angef. Abhandl. S. 238 ff. und Hase, L. J. §. 119. Einen neuen Grund, warum namentlich Matthäus von der Auferweckung des Lazarus schweige, hat Heydenreich (über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung, 2tes Stück, S. 42.) ausgedacht. Der Evangelist habe sie übergangen, weil sie mit einer Zartheit und Lebendigkeit des Gefühls dargestellt und behandelt sein wolle, zu welcher er sich nicht fähig gefühlt habe. Daher habe der bescheidene Mann sich lieber gar nicht an die Geschichte wagen wollen, als sie in seiner Erzählung an rührender Kraft und Erhabenheit verlieren lassen. — Welche eitle Bescheidenheit diess gewesen wäre!

dorben, indem sie jene gemeinsamen Verhältnisse eiligst dahin bestimmte, daſs durch die Unbekanntschaft mit einer Geschichte, die einem Apostel habe bekannt sein müssen, die Synoptiker sich sämmtlich als Nichtapostel beurkunden [49]). Durch diese Verzichtleistung auf den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums wird sein und der andern Nichtwissen um den Vorgang mit Lazarus noch keineswegs erklärlich. Denn bei der Merkwürdigkeit des Faktums, da es ferner im Mittelpunkte des jüdischen Landes vorgefallen war, groſses Aufsehen erregt hatte, und die Apostel als Augenzeugen zugegen gewesen waren: ist gar nicht einzusehen, wie es nicht in die allgemeine Überlieferung, und aus ihr in die synoptischen Evangelien hätte kommen sollen. Man berief sich darauf, daſs diesen Evangelien galiläische Sagen, d. h. mündliche Erzählungen und schriftliche Aufsätze der galiläischen Freunde und Begleiter Jesu zum Grunde liegen; diese seien bei der Auferweckung des Lazarus nicht zugegen gewesen, und haben sie also nicht in ihre Denkwürdigkeiten aufgenommen; die Verfasser der ersten Evangelien aber, indem sie sich streng an diese galiläischen Nachrichten hielten, haben die Begebenheit gleichfalls übergangen [50]). Allein so streng läſst sich die Scheidewand zwischen Galiläischem und Judäischem nicht ziehen, daſs der Ruf eines Ereignisses wie die Auferweckung des Lazarus nicht auch nach Galiläa hätte hinübertönen müssen; war es auch nicht in einer Festzeit vorgefallen, wo (wie Joh. 4, 45.) viele Galiläer Augenzeugen sein konnten, so waren doch die Jünger, gröſserntheils Galiläer, dabei (V. 16.), und muſsten, sobald sie nach Jesu Auferstehung wieder nach Galiläa kamen, das Faktum überall auch in dieser Provinz ausbreiten; oder vielmehr muſsten schon vorher, an dem lezten von Jesu

49) Schneckenburger, über den Urspr. S. 10.

50) Gabler, a. a. O. S. 240 f.

besuchten Paschafest, die festbesuchenden Galiläer die stadtkundige Begebenheit erfahren haben. Daher findet auch LÜCKE diese GABLER'sche Erklärung ungenügend; wenn er aber seinerseits das Räthsel durch die Bemerkung lösen will, daſs die ursprüngliche evangelische Überlieferung, welcher die Synoptiker gefolgt seien, die Leidensgeschichte wenig pragmatisch, also auch ohne Rücksicht auf diese Begebenheit, als das geheime Motiv des Mordbefehls gegen Jesum, dargestellt habe, und erst der in die innere Geschichte des Synedriums eingeweihte Johannes im Stande gewesen sei, diese Ergänzung zu geben [51]: so könnte zwar hiemit der eine Grund entkräftet zu sein scheinen, der die Synoptiker nöthigen muſste, jene Begebenheit aufzunehmen, der nämlich, welcher von ihrer pragmatischen Wichtigkeit hergenommen ist; wenn aber hinzugesezt wird, als Wunder an sich und ohne jene näheren Umstände betrachtet, habe sie sich leicht unter den übrigen Wundererzählungen verlieren können, von welchen wir in den drei ersten Evangelien eine zum Theil zufällige Auswahl haben: so erscheint die synoptische Wunderauswahl eben nur dann als eine zufällige, wenn man, was hier erst bewiesen werden soll, schon voraussezt, daſs die johanneischen Wunder historisch seien, und ist sie nicht bis zum Verstandlosen zufällig, so kann sie ein solches Wunder nicht verloren haben [52].

---

51) Comm. z. Joh. 2, S. 402.

52) Darf ich mich auch auf eine erst zu druckende Schrift beziehen, so werden wir in den SCHLEIERMACHER'schen Vorlesungen über das Leben Jesu zur Erklärung des fraglichen Stillschweigens darauf verwiesen werden, dass die synoptischen Evangelien überhaupt das Verhältniss Jesu zur Bethanischen Familie ignoriren, weil vielleicht die Apostel eine vertraute persönliche Verbindung dieser Art nicht in die allgemeine Tradition haben übergehen lassen wollen, aus welcher jene Evangelisten schöpften: mit dem Verhältniss Jesu zu dieser

Diese und ähnliche Erwägungen sind es wohl gewesen, welche einen der neuesten Sprecher in der Streitsache des ersten Evangeliums zu einer Rüge der Einseitigkeit veranlaſsten, mit welcher man die obige Frage immer nur zum Nachtheil der Synoptiker und namentlich des Matthäus beantwortet habe, ohne daran zu denken, daſs ebenso nahe eine dem vierten Evangelium gefährliche Antwort liege [53], und auch uns schrecken Lücke's Bannstrahlen, welcher auch in der neuen Ausgabe demjenigen, der aus dem Schweigen der Synoptiker auf Erdichtung dieser Erzählung und Unächtheit des johanneischen Evangeliums schlieſst, eine Akrisie sonder Gleichen und gänzlichen Mangel an Einsicht in das Verhältniſs unsrer Evangelien zu einander (wie es nämlich die geistliche Sicherheit der Theologen, auch durch die zum Theil treffenden Winke der Proba-

---

Familie überhaupt sei nun auch dieses einzelne auf sie sich beziehende Faktum unbekannt geblieben. Allein was sollte die Apostel zu einem solchen Zurückhalten bewogen haben? sollen wir denn an geheime, oder mit Venturini an zarte Verbindungen denken? sollte bei Jesu nicht auch ein solches Privatverhältniss des Erbaulichen viel gehabt haben? Wirklich enthalten ja die Proben, welche uns Johannes und Lukas von dem Verhältniss Jesu zu der bezeichneten Familie geben, dessen viel, und aus der Erzählung des Lezteren von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria sehen wir zugleich, dass auch die apostolische Verkündigung keineswegs abgeneigt war, etwas von jenem Verhältniss sehen zu lassen, sofern es allgemeines Interesse gewähren konnte. In dieser Hinsicht ragte nun aber die Auferweckung des Lazarus als eminentes Wunder ohne Vergleichung weiter als jener Besuch mit seinem ἑνὸς ἐςι χρεία über das Privatverhältniss Jesu zur Bethanischen Familie hinaus: das vorausgesezte Streben, dieses geheim zu halten, konnte der Verbreitung von jener nicht in den Weg treten.

53) Kern, über den Ursprung des Evang. Matth. Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 110.

bilien nicht aufgerüttelt, noch immer festhält) vorwirft, nicht so sehr, um uns von der bestimmten Erklärung zurückzuhalten, daſs wir die Erweckungsgeschichte des Lazarus für die wie innerlich unwahrscheinlichste, so äusserlich am wenigsten beglaubigte halten, und auch diesen Abschnitt in Verbindung mit den bisher beleuchteten als Kennzeichen der Unächtheit des vierten Evangeliums betrachten.

Sind auf diese Weise alle drei evangelische Todtenerweckungsgeschichten durch negative Gründe mehr oder minder zweifelhaft gemacht, so fehlt jezt nur noch der positive Nachweis, daſs leicht auch ohne historischen Grund die Sage, Jesus habe Todte erweckt, sich bilden konnte. Vom Messias wurde bei seiner Ankunft nach rabbinischen [54]) wie nach N. T.lichen Stellen (z. B. Joh. 5, 28 f. 6, 40. 44. 1. Kor. 15. 1. Thess. 4, 16.) die Auferweckung der Todten erwartet. Nun war aber die παρουσία des Messias Jesus in der Ansicht der ersten Gemeinde durch seinen Tod in zwei Stücke gebrochen: in seine erste vorbereitende Anwesenheit, welche mit seiner menschlichen Geburt begann und mit der Auferstehung und Himmelfahrt schloſs, und in die zweite, noch zu erwartende Ankunft in den Wolken des Himmels, um den αἰὼν μέλλων wirklich zu eröffnen. Da es der ersten Parusie Jesu an der von einem Messias erwarteten Herrlichkeit gefehlt hatte, so wurden die groſsartigen Bethätigungen messianischer Macht, wie namentlich die allgemeine Todtenerweckung, in die zweite, noch bevorstehende Parusie verlegt. Doch muſste, zum Unterpfand für das zu Erwartende, auch schon durch die erste Anwesenheit die Herrlichkeit der zweiten in einzelnen Proben hindurchgeschimmert, Jesus seinen Beruf, einst alle Todte zu erwecken, schon bei seiner ersten Ankunft durch Erweckung einiger Todten beurkundet haben, er muſste, um seine Messianität gefragt,

54) Bertholdt, Christol. Jud. §. 35.

unter den Kriterien derselben auch das *νεκροὶ ἐγείρονται* (Matth. 11, 5.) haben aufführen und seinen Aposteln dieselbe Vollmacht ertheilen können (Matth. 10, 8. vgl. A. G. 9, 40. 20, 10.), namentlich aber als genaues Vorspiel davon, daſs einst *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται* (Joh. 5, 28 f.), einem *τέσσαρας ἡμέρας ἤδη ἔχοντι ἐν τῷ μνημείῳ φωνῇ μεγάλῃ* das *δεῦρο ἔξω* zugerufen haben (Joh. 11, 17. 43.). Für die Entstehung detaillirter Erzählungen von einzelnen Todtenerweckungen lagen überdieſs im A. T. die geeignetsten Vorbilder. Die Propheten Elias (1. Kön. 17, 17 ff.) und Elisa (2. Kön. 4, 18 ff.) hatten Todte erweckt, und darauf berufen sich jüdische Schriften als auf ein Vorbild der messianischen Zeit [55]. Objekt ihrer Todtenerweckungen war bei beiden ein Kind, nur ein Knabe, wie in der den Synoptikern gemeinsamen Erzählung ein Mädchen; beide erweckten es, wie Jesus die Jairustochter, noch auf dem Bette; beide so, daſs sie sich allein in die Todtenkammer begaben, wie Jesus dort Alle ausser wenigen Vertrauten hinauswies; nur braucht wie billig der Messias die mühsamen Manipulationen nicht vorzunehmen, durch welche die Propheten zu ihrem Zwecke zu gelangen suchen. Elia im Besondern erweckte den Sohn einer Wittwe, wie Jesus zu Nain that; er begegnete der Sareptanischen Wittwe (aber vor dem Tod ihres Sohnes) am Thor, wie Jesus mit der Nainitischen (nach ihres Sohnes Tod) unter dem Stadtthor zusammentraf; endlich wird mit denselben Worten beidemale gemeldet, wie der Wunderthäter den Sohn der Mutter zurückgegeben habe [56]. Selbst ein bereits in's Grab Gelegter, wie Lazarus, wurde durch Elisa erweckt (2 Kön. 13, 21.), nur daſs damals der Prophet längst todt war, und die Berührung seiner Gebeine den

---

55) s. die Band 1, S. 73. angeführte Stelle aus Tanchuma.

56) 1 Kön. 17, 23. LXX: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸ τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Luc. 7, 16: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.*

zufällig darauf geworfenen Leichnam belebte; zwischen den zuvor angeführten A. T.lichen Todtenerweckungen aber und der des Lazarus besteht darin eine Ähnlichkeit, daſs Jesus, während er bei den beiden andern geradezu gebietend auftritt, bei dieser zu Gott betet, wie Elisa und namentlich Elia gethan hatte. Während nun Paulus auch auf diese A. T.lichen Erzählungen seine an den evangelischen vollzogene natürliche Erklärung ausdehnt: haben weitersehende Theologen längst bemerkt, daſs die N. T.lichen Todtenerweckungen nichts Anderes als Mythen seien, entstanden aus der Neigung der ältesten Christengemeinde, ihren Messias dem Vorbilde der Propheten und dem messianischen Ideale gemäſs zu machen [57]).

§. 97.

Sturm-, See- und Fischgeschichten.

Wie überhaupt, wenigstens nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten, die Umgegend des galiläischen

---

57) So der Verf. der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 237 f. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 202. — Eine der Erweckung des Jünglings zu Nain auffallend ähnliche Todtenerweckung weiss Philostratus von seinem Apollonius zu erzählen: „Wie es nach Lukas ein Jüngling, der einzige Sohn einer Wittwe, war, der schon vor die Stadt hinausgetragen wurde: so ist es bei Philostratus ein erwachsenes, schon dem Bräutigam verlobtes Mädchen, dessen Bahre Apollonius begegnet. Der Befehl, die Bahre niederzusetzen, die blosse Berührung und wenige ausgesprochene Worte reichen hier wie dort hin, den Todten wieder zum Leben zu bringen“ (Baur, Apollonius v. Tyana und Christus, S. 145). Ich möchte wissen, ob vielleicht Paulus oder wer sonst Lust hätte, auch diese Erzählung natürlich zu erklären; wenn man sie aber, wie man wohl nicht umhin kann, als Nachbildung der evangelischen fassen muss:

Sees Hauptschauplaz der Thätigkeit Jesu war: so steht auch eine ziemliche Anzahl seiner Wunder mit dem See in unmittelbarer Beziehung. Eines von dieser Gattung, der dem Petrus bescheerte wunderbare Fischzug, hat sich uns bereits zur Betrachtung dargeboten; übrig sind nun noch die wunderbare Stillung des Sturms, der, während Jesus schlief, auf dem See entstanden war, bei den drei Synoptikern; das Wandeln Jesu auf dem See, gleichfalls während eines Sturms, bei Matthäus, Markus und Johannes, die Zusammenfassung der meisten dieser Momente, welche der Anhang des vierten Evangeliums in die Zeit nach der Auferstehung verlegt; endlich der von Petrus zu erangelnde Stater bei Matthäus.

Die zuerst genannte Erzählung (Matth. 8, 23 ff. parall.) will uns ihrer eigenen Schluſsformel zufolge Jesum als denjenigen darstellen, welchem *οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούουσιν*. Es wird also, wenn wir den bisherigen Wunderklimax verfolgen, hier nicht bloſs vorausgesezt, daſs Jesus auf den menschlichen Geist und durch diesen auf den Körper psychologisch, oder auf den vom Geist verlassenen menschlichen Organismus neu belebend, auch nicht bloſs, wie in der früher erwogenen Fischzugsgeschichte, daſs er auf die vernunftlose aber lebendige Natur, sondern, daſs er selbst auf die leblose unmittelbar bestimmend habe einwirken können. Durch ein richtiges Bewuſstsein davon, wie eine solche Gewalt über die äussere Natur mit der Bestimmung Jesu für die Menschheit und ihre Erlösung

---

so gehört schon eine vorgefasste Meinung von dem Charakter der N. T.lichen Bücher dazu, um der Consequenz auszuweichen, dass ebenso die in ihnen sich findenden Todtenerweckungen nur minder absichtlich entstandene Nachbildungen jener A. T.lichen seien, welche selbst aus dem Glauben des Alterthums an die den Tod bezwingende Kraft gottgeliebter Männer (Herkules, Äsculap), und näher aus den jüdischen Begriffen von einem Propheten abzuleiten sind.

an sich nicht zusammenhänge, ist Olshausen auf den Versuch geführt worden, das Naturereigniſs, welchem Jesus hier Einhalt thut, in eine Beziehung zur Sünde, und damit zum Beruf Jesu zu setzen. Die Stürme sind ihm die Krämpfe und Zuckungen der Natur, und als solche Folgen der Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite des Daseins zerrüttet hat [1]). Allein nur eine Naturbeobachtung, welche über dem Einzelnen das Allgemeine vergiſst, kann Stürme, Gewitter u. dgl. die im Zusammenhang des Ganzen ihre nothwendige Stelle und wohlthätige Wirkung haben, als Übel und Abnormitäten betrachten, und eine Weltansicht, welche im Ernst der Meinung ist, vor und ohne den Sündenfall würde es keine Stürme und Gewitter, wie andrerseits keine Giftpflanzen und reissende Thiere, gegeben haben, streift — man weiſs nicht, soll man sagen, an das Schwärmerische oder an das Kindische. Wozu aber, wenn sich die Sache auf diese Weise nicht fassen läſst, bei Jesu eine solche Macht über die Natur? Als Mittel, ihm Glauben zu erwecken, war sie unzureichend und überflüssig; denn einzelne Gläubige fand Jesus auch ohne diese Art von Machtbeweisen, und allgemeinen Anhang verschafften ihm auch diese nicht. Als Bild der ursprünglichen Herrschaft des Menschen über die äussere Natur, zu deren Wiedererlangung er bestimmt ist, kann sie ebensowenig betrachtet werden, denn der Werth dieser Herrschaft besteht eben darin, daſs sie eine vermittelte, durch das fortgesezte Nachdenken und die vereinigte Anstrengung von Jahrhunderten der Natur abgerungene, nicht aber eine unmittelbare, magische ist, welche nur ein Wort kostet. So ist in Bezug auf den Theil der Natur, von welchem hier die Rede ist, der Kompaſs, das Dampfschiff, eine ungleich wahrere Verwirklichung der Herrschaft des Menschen über dieselbe, als

1) b. Comm. 1, S. 287.

die Beschwichtigung des Meeres durch ein bloſses Wort gewesen wäre. Die Sache hat aber noch eine andere Seite, indem die Herrschaft des Menschen über die Natur nicht bloſs eine in sie eingreifende, praktische, sondern auch eine immanente oder theoretische ist, vermöge welcher der Mensch, auch wo er äusserlich der Macht des Elementes unterliegt, doch innerlich nicht von derselben besiegt wird, sondern in der Überzeugung, daſs die Naturgewalt nur das Natürliche an ihm zu zerstören vermöge, sich in der Selbstgewiſsheit des Geistes über den möglichen Untergang seiner Natürlichkeit emporhebt. Diese geistige Macht, sagt man, bewies Jesus, indem er mitten im Sturme ruhig schlief, und, von den zagenden Jüngern aufgeweckt, ihnen Muth einsprach. Da jedoch, wenn Muth bewiesen werden soll, wirkliche Gefahr vorhanden sein muſs, für Jesum aber, sofern er sich als die unmittelbare Macht über die Natur wuſste, eine solche gar nicht vorhanden war: so hätte er auch von dieser theoretischen Macht keine wahre Probe hier abgelegt.

In beiden Hinsichten hat die natürliche Erklärung in der evangelischen Erzählung nur das Denkbare und Wünschenswerthe Jesu zugeschrieben finden wollen, nämlich einerseits verständige Beobachtung des Gangs der Witterung, andererseits hohen Muth bei wirklicher Gefahr des Untergangs. Das ἐπιτιμᾷν τοῖς ἀνέμοις soll nur in einem Sprechen über den Sturm, in einigen Ausrufungen über seine Heftigkeit, das Stillegebieten in der auf Beobachtung gewisser Zeichen gegründeten Voraussage bestanden haben, daſs der Sturm sich nun wohl bald legen werde, und der Zuspruch an die Jünger soll, wie jener bekannte von Cäsar, nur aus dem Vertrauen hervorgegangen sein, daſs ein Mann, auf welchen in der Weltgeschichte gerechnet sei, nicht so leicht durch Zufälle aus seiner Bahn herausgeworfen werde. Daſs hierauf die im Schiff Befindlichen die Stillung des Sturms als Wirkung der Worte Jesu angese-

hen haben, beweise nichts, da ja Jesus ihre Deutung nirgends billige [2]). Doch auch miſsbilligt hat er sie nicht, unerachtet er den Eindruck wohl bemerken muſste, welchen von der bezeichneten Ansicht aus der Erfolg auf die Leute gemacht hatte; er müſste also absichtlich, wie Venturini wirklich annimmt, ihre hohe Meinung von seiner Wundermacht nicht haben stören wollen, um sie desto fester an sich zu knüpfen. Noch ganz abgesehen hievon aber, wie sollte die natürlichen Vorzeichen von dem Ende des Sturmes Jesus, der nie einen Beruf auf dem See gehabt hatte, besser verstanden haben, als ein Petrus, Jakobus, Johannes, welche von Jugend an auf demselben einheimisch waren [3])? Endlich, wie konnte, wenn Matthäus, zwar damals noch nicht in der Gesellschaft Jesu, doch ohne Zweifel von den übrigen Jüngern als Augenzeugen den Hergang vernommen hat, von diesen dem blosen Räsonniren Jesu über das Wetter der Sinn eines ἐπιτιμᾷν gegeben werden?

Es bleibt also dabei: so, wie die Evangelisten uns den Vorgang erzählen, müssen wir in demselben ein Wunder erkennen; dieses nun aber vom exegetischen Ergebniſs zum wirklichen Faktum zu erheben, fällt nach dem oben Ausgeführten äusserst schwer, woraus gegen den historischen Charakter der Erzählung ein Verdacht erwächst. Näher jedoch läſst sich, den Matthäus zum Grund gelegt, gegen die Erzählung bis zur Mitte von V. 26. nichts einwenden, sondern Jesus könnte bei seinen öfteren Fahrten auf dem galiläischen See wirklich einmal geschlafen haben, als ein Sturm ausbrach, die Jünger könnten ihn mit Schrecken erweckt, er aber ruhig und gefaſst das τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; zu ihnen gesprochen haben. Was dann wei-

2) so Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 468 ff. Venturini, 2, S. 166 ff. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 197. Auch Hase, §. 74, findet diese Ansicht möglich.

3) Hase, a. a. O.

ter folgt, das ἐπιτιμᾷν τῇ ϑαλάσσῃ, welches Markus wieder mit seiner bekannten Vorliebe für solche Machtworte mit den angeblich eigenen Ausdrücken Jesu nach griechischer Übersetzung (σιώπα, πεφίμωσο!) wiedergiebt, der Erfolg und der Eindruck, könnte in der Sage hinzugefügt worden sein. Daſs ein solches ἐπιτιμᾷν τῇ ϑαλάσσῃ Jesu angedichtet werden konnte, dazu lag die Veranlassung im A. T. Hier wird in poëtischen Darstellungen des Durchgangs der Israëliten durch das rothe Meer Jehova als derjenige bezeichnet, welcher ἐπετίμησε τῇ ἐρυϑρᾷ ϑαλάσσῃ (Ps. 106, 9. LXX. vgl. Nahum 1, 4.), daſs sie zurückweichen sollte. Da nun das Werkzeug dieser Zurückweisung des rothen Meers Moses gewesen war (2 Mos. 14, 16. 21.), so lag es nahe, seinem groſsen Nachfolger, dem Messias, eine ähnliche Funktion zuzuschreiben, wie denn wirklich nach rabbinischen Stellen in der messianischen Zeit ein ähnliches Austrocknen des Meeres, von Gott — ohne Zweifel durch den Messias — bewirkt, erwartet wurde, wie einst Moses eines herbeigeführt hatte [4]). Daſs Jesu hier statt des Austrocknens nur ein Stillen des Meers zugeschrieben wird, erklärt sich, wenn man den Sturm und die dabei von Jesu bewiesene Fassung historisch nimmt, eben aus dem Anknüpfen des Mythischen an diese geschichtliche Grundlage, wo ein Austrocknen des Sees, da sie ja zu Schiffe waren, nicht an der Stelle gewesen wäre.

Immerhin indeſs ist es ohne sicheres Beispiel, und auch an sich unwahrscheinlich, daſs auf den Stamm eines wirklichen Vorfalls ein mythischer Zusaz in der Art gepfropft worden wäre, daſs jener völlig unverändert blieb. Und Ein Zug ist schon in jenem bisher als historisch vorausgesezten Stücke, welcher, näher angesehen, sich doch eher dafür giebt, in der Sage gedichtet, als wirklich so vorgefallen zu sein. Daſs nämlich Jesus vor dem Aus-

4) s. Band 1, S. 73, Anmerk.

bruch des Sturmes einschlief, und auch als er ausbrach, nicht sogleich erwachte, das war nicht seine That, sondern Zufall; eben dieser Zufall aber ist es, welcher der ganzen Scene erst ihre volle Bedeutung giebt; denn der im Sturm schlafende Jesus ist durch den Contrast, welcher darin liegt, ein nicht minder sinnvolles Bild, als der nach so vielen Stürmen im Schlaf an der heimischen Insel landende Odysseus. Daſs nun Jesus wirklich bei'm Ausbruch eines Sturms geschlafen, kann zwar von Ungefähr in Einem Falle unter zehn geschehen sein: auch in den neun Fällen aber, wo es nicht geschehen war, sondern Jesus nur überhaupt im Sturme gefaſst und muthig sich zeigte, würde, glaube ich, die Sage ihren Vortheil so weit verstanden haben, daſs sie den Contrast der Seelenruhe Jesu mit dem Toben der Elemente, wie er sich für den Gedanken in den Worten Jesu ausdrückte, so für die Anschauung in das Bild des im Schiffe (oder wie Markus malt [5]), auf einem Kissen im Hintertheil des Schiffs) schlafenden Jesus zusammenfaſste. Wenn so, was in Einem Falle vielleicht sich wirklich ereignet hat, in neun Fällen von der Sage producirt werden muſste: so ist doch wohl wahrscheinlicher, daſs wir hier einen dieser neun, als daſs wir jenen Einen Fall vor uns haben. Bliebe auf diese Weise als historische Grundlage nichts mehr übrig, als daſs Jesus im Gegensaz zu tobenden Meereswellen den Glaubensmuth seiner Jünger in Anspruch genommen, so muſs er dieſs nicht gerade mitten in einem Seesturm oder überhaupt zur See gethan haben, sondern, so gut er bildlich sagen konnte: wenn ihr Glauben habt nur eines Senfkorns groſs, so seid ihr im Stande, zu diesem Berg zu sprechen: hebe dich weg und wirf dich in's Meer (Matth. 21, 21.), oder zu diesem Baume: entwurzle dich und pflanze dich in den Meeresgrund (Luc. 17, 6.), und beides mit

5) vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 82.

Erfolg (*καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν*, Luc.): so konnte auch, sei es er sich des Bildes bedienen, oder die Sage es ihm nachbildend leihen, daſs demjenigen, der Glauben habe, Wind und Wellen auf das Wort gehorsam seien (*ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ* Luc.). Bringen wir nun noch in Rechnung, was auch Olshausen bemerkt, und Schneckenburger belegt hat [6]), daſs der Kampf des Gottesreichs mit der Welt in der ersten christlichen Zeit gerne mit einer Fahrt durch einen stürmischen Ocean verglichen wurde: so sieht man, wie leicht die Sage dazu kommen konnte, aus der Parallele mit Moses, aus Äusserungen Jesu, und aus ihrer Vorstellung von ihm als demjenigen, welcher das Schifflein des Gottesreichs durch die empörten Wogen des *κόσμος* sicher hindurchsteuert, eine solche Erzählung zusammenzusetzen. Oder, abgesehen hievon, die Sache nur allgemein vom Begriff eines Wunderthäters aus betrachtet, findet man z. B. auch einem Pythagoras ähnliche Macht über Sturm und Unwetter zugeschrieben [7]).

Verwickelter als diese erste ist die andere See- und Sturmgeschichte, welche dem Lukas fehlt, dagegen aber neben Matth. 14, 22 ff. und Marc. 6, 45 ff. sich auch bei Johannes, 6, 16 ff., findet, wo der Sturm die in der Nacht allein schiffenden Jünger überfällt, und sofort Jesus, über den See daherwandelnd, zu ihrer Rettung erscheint. Während auch hier mit Jesu Eintritt in das Schiff wunderbarer Weise der Sturm sich legt, bildet doch den eigentlichen Knoten der Erzählung dieſs, daſs in derselben der

6) Über den Ursprung u. s. f. S. 68 f.

7) Nach Jamblich. vita Pyth. 135, ed. Kiessling, wurden von Pythagoras erzählt *ἀνέμων βιαίων χαλαζῶν τε χύσεως παραυτίκα κατευνήσεις καὶ κυμάτων ποταμίων τε καὶ θαλασσίων ἀπευδιασμοὶ πρὸς εὐμαρῆ τῶν ἑταίρων διάβασιν.* Vgl. Porphyr. v. P. 29. ders. Ausg.

Leib Jesu von einem Gesetze, welches sonst ausnahmslos alle menschlichen Leiber in seinen Banden hält, von dem Gesez der Schwere, so sehr ausgenommen erscheint, daſs er im Wasser nicht nur nicht unter-, sondern selbst nicht einsinkt, vielmehr über die Wellen wie über festen Boden sich emporhält. Da müſste man sich den Leib Jesu in irgend einer Art als einen ätherischen Scheinkörper denken, wie die Doketen thaten, eine Vorstellung, welche, wie von den Kirchenvätern als eine irreligiöse, so von uns als eine abenteuerliche zurückgewiesen werden muſs. Zwar sagt Olshausen, an einer höheren Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, dürfe eine solche Erscheinung nicht befremden [8]): doch das sind Worte, mit welchen sich kein bestimmter Gedanke verbindet. Wenn man die den Leib verklärende und vollendende Thätigkeit des Geistes Jesu, statt sie als eine solche zu fassen, welche seinen Leib den psychischen Gesetzen der Lust und Sinnlichkeit immer vollständiger entnahm, vielmehr so versteht, daſs derselbe durch sie den physischen Gesetzen der Schwere enthoben worden sei: so ist dieſs ein Materialismus, von welchem, wie oben, schwer zu entscheiden ist, ob man ihn mehr phantastisch nennen soll oder kindisch. Ein Jesus, der im Wasser nicht einsänke, wäre ein Gespenst, und die Jünger in unserer Erzählung hätten ihn nicht mit Unrecht dafür gehalten. Auch daran müssen wir uns erinnern, daſs bei seiner Taufe im Jordan Jesus diese Eigenschaft nicht zeigte, sondern ordentlich wie ein anderer Mensch untertauchte. Hatte er nun auch damals schon die Fähigkeit, sich über der Wasserfläche zu halten, und wollte sie nur nicht gebrauchen? und war es also ein Akt seines Willens, sich schwer oder leicht zu machen? oder aber, wie Olshausen vielleicht sagen würde, war er zur Zeit seiner Taufe im Proceſs der Läuterung seines Körpers noch

8) a. a. O. S. 491.

nicht so weit gekommen, daſs ihn das Wasser frei getragen hätte, sondern so weit hätte er es erst später gebracht? — Fragen, die wir nur machen, um einen Blick in den Abgrund von Ungereimtheiten zu eröffnen, in welche man sich bei der supranaturalistischen Deutung dieser Erzählung verwickelt.

Sie zu vermeiden, hat die natürliche Erklärung mancherlei Wendungen genommen. Am kühnsten hat Paulus geradezu behauptet, es stehe gar nicht im Text, daſs Jesus auf dem Meere gegangen, das Wunder in dieser Stelle sei lediglich ein philologisches, indem das *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* nur, wie 2 Mos. 14, 2. das *ϛρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* ein Lagern, so ein Wandeln über dem Meer, d. h. am erhabenen Ufer desselben, bedeute [9]. Der Bedeutung der einzelnen Worte nach ist diese Erklärung möglich: ihre wirkliche Anwendbarkeit aber muſs sich erst aus dem Zusammenhang ergeben. Dieser nun läſst die Jünger 25—30 Stadien weit gefahren sein (Joh.) oder mitten im See sich befinden (Matth. u. Mark.), und nun heiſst es, Jesus sei auf sie zu-, und zwar so nahe, daſs er mit ihnen sprechen konnte, an das Schiff herangekommen, *περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* — wie konnte er dieſs, wenn er am Ufer blieb? Dieser Instanz auszuweichen, vermuthet Paulus, die Jünger seien in der stürmischen Nacht wohl nur am Ufer hingefahren: was dem *ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης*, wenn es auch allerdings nicht mathematisch genau, sondern nach populärer Redeweise zu nehmen ist, zu entschieden widerspricht, um in weitere Rücksicht kommen zu können. Tödtlich aber verlezt sich diese Auffassungsweise an der Stelle, wo Matthäus auch von Petrus sagt, daſs er *καταβὰς ἀπὸ τῦ πλοίυ περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα* (V. 29.), was, da unmittelbar darauf von *καταποντίζεσθαι*

---

9) Paulus, Memorabilien, 6. Stück, No. V.; ex. Handb. 2, S. 238 ff.

die Rede ist, doch wohl kein Wandeln am Ufer sein kann, und wenn dieses nicht, dann auch nicht das wesentlich ebenso bezeichnete Wandeln Jesu [10].

Aber, wenn Petrus bei seinem *περιπατεῖν ἐπὶ τὰ ὕδατα* zu sinken anfieng, könnte da nicht bei ihm sowohl als bei Jesus an ein Schwimmen auf dem See oder an ein Waten durch seine Untiefen zu denken sein? Beide Ansichten sind wirklich aufgestellt worden [11]. Allein das Waten müſste durch *περιπατεῖν διὰ τ. ϑ.* ausgedrückt, um das Schwimmen zu bezeichnen aber doch irgend einmal in den parallelen Stellen der uneigentliche Ausdruck mit dem eigentlichen vertauscht sein; abgesehen davon, daſs 25—30 Stadien im Sturm zu schwimmen, oder bis gegen die Mitte des gewiſs nicht so weit hinein seichten Sees zu waten, beides gleich unmöglich sein muſste, ferner ein Schwimmender nicht leicht für ein Gespenst gehalten werden konnte, und endlich die Bitte des Petrus um besondere Erlaubniſs, es Jesu nachzuthun, und daſs er wegen Mangels an Glauben es nicht vermochte, auf etwas Übernatürliches hinweist [12].

Das Räsonnement, worauf auch hier die natürliche Auslegungsweise beruht, hat bei dieser Gelegenheit Paulus in einer Weise ausgesprochen, an welcher der zum Grunde liegende Irrthum besonders glücklich in die Augen fällt. Die Frage, sagt er, bleibe in solchen Fällen immer die, ob die Möglichkeit eines nicht ganz genauen Ausdrucks von Seiten der Schriftsteller, oder eine Abweichung vom Naturlauf das Wahrscheinlichere sei? Man sieht, wie falsch das Dilemma gestellt ist, da es vielmehr nur heiſsen sollte,

10) Gegen die höchst gewaltsame Auskunft, welche hier Paulus traf, s. Storr, Opusc. acad. 3, p. 288.

11) Jene von Bolten, Bericht des Matthäus z. d. St., diese in Henke's neuem Magazin, 6, 2, S. 327 ff.

12) vgl. Paulus und Fritzsche z. d. St.

ob es wahrscheinlicher sei, daſs der Verfasser sich ungenau (vielmehr widersinnig) ausgedrückt, oder daſs er eine Abweichung vom Naturlauf habe erzählen wollen; denn nur von dem, was er geben will, ist zunächst die Rede: was wirklich zum Grund gelegen, das ist, selbst nach dem immerwährenden Paulus'schen Reden von Unterscheidung des Urtheils vom Faktum, eine ganz andre Frage. Daraus, daſs unserer Ansicht zufolge eine Abweichung vom Naturlauf nicht vorgekommen sein kann, folgt keineswegs, daſs ein Erzähler aus der christlichen Urzeit eine solche nicht annehmen und berichten konnte [13]: um also das Wunderbare aus dem Wege zu räumen, dürfen wir es nicht aus dem Bericht hinaus erklären, sondern das müssen wir versuchen, ob nicht der ganze Bericht aus dem Kreise des Geschichtlichen auszuschlieſsen ist. Und in dieser Hinsicht hat nun zuvörderst jede unsrer drei Relationen eigenthümliche Züge, die in historischer Hinsicht verdächtig sind.

Am auffallendsten sticht ein solcher Zug bei Markus hervor, wenn er V. 48. von Jesu sagt, er sei auf dem Meer gegen die Jünger dahergekommen, *καὶ ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς*, nur ihr angstvolles Rufen habe ihn vermocht, von ihnen Notiz zu nehmen. Mit Recht deutet Fritzsche diese Stelle so, daſs Markus dadurch anzeigen wolle, Jesus habe im Sinne gehabt, durch göttliche Kraft unterstüzt, über den ganzen See, wie über festen Boden, hinüberzugehen. Aber mit eben so vielem Rechte fragt Paulus: hätte etwas zweckloser, abenteuerlicher sein können, als ein so seltsames Wunder zu thun, ohne daſs es gesehen werden sollte? Nur daſs man deſswegen nicht mit diesem Ausleger den Worten des Markus den natürlichen Sinn geben darf, als hätte Jesus die in der Nähe des Ufers Schiffenden zu Lande vorübergehen wollen, zumal die wunderhafte Deutung der

---

13) s. die treffliche Stelle bei Fritzsche, Comm. in Matth. p. 505.

Stelle dem Geist unsres Schriftstellers vollkommen angemessen ist. Nicht zufrieden mit der Darstellung seines Gewährsmanns, daſs Jesus mit besondrer Rücksicht auf die Jünger dieſsmal einen so ausserordentlichen Weg gemacht habe, giebt er durch jenen Zusaz der Sache die Wendung, als wäre Jesu ein solches Gehen auf dem Wasser so natürlich und gewöhnlich gewesen, daſs er auch ohne Rücksicht auf die Jünger, wo ihm ein Wasser im Wege lag, seine Straſse über dasselbe so unbedenklich, wie über festes Land, nahm. Daſs nun ein solches Gehen bei Jesu habituell gewesen, dieſs würde am entschiedensten eine Olshausen'sche Leibesverklärung, mithin das Undenkbare, voraussetzen, wodurch sich dieser Zug als einer der stärksten von jenen zu erkennen giebt, durch welche das zweite Evangelium sich hin und wieder der apokryphischen Übertreibung nähert [14].

Auf andre Weise findet sich bei Matthäus das Wunderbare des Vorgangs, nicht sowohl gesteigert, als vervielfältigt, indem er ausser Jesu auch den Petrus einen, wiewohl nicht ganz gut abgelaufenen, Versuch im Gehen auf dem Meere machen läſst. Diesen Zug macht ausser dem Stillschweigen der beiden Correferenten auch seine eigne Natur verdächtig. Auf das Wort Jesu hin und durch seinen anfänglichen Glauben vermag Petrus wirklich eine Zeit lang auf dem Wasser zu gehen, und erst als Furcht und Kleingläubigkeit ihn ergreift, fängt er unterzusinken an. Was sollen wir nun hievon denken? Vermochte Jesus mittelst eines verklärten Leibes auf dem Wasser zu gehen: wie konnte er dem Petrus, der eines solchen Kör-

14) Des Markus Neigung zum Übertreiben zeigt sich auch in der Schlussformel, V. 51 (vgl. 7, 37): *καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον*, worin man doch nicht mit Paulus (2, S. 266) eine Missbilligung des unverhältnissmässigen Erstaunens wird finden wollen.

pers sich nicht erfreute, zusprechen, ein Gleiches zu thun? oder wenn er durch ein bloſses Wort den Leib des Petrus vom Gesez der Schwere dispensiren konnte, ist er dann noch ein Mensch? und wenn ein Gott, wird dieser auf den Einfall eines Menschen hin so spielend Naturgesetze cessiren lassen? oder endlich, soll der Glaube die Kraft haben, augenblicklich den Körper des Gläubigen leichter zu machen? Der Glaube hat freilich eine solche Kraft, nämlich in der kaum erwähnten bildlichen Rede Jesu, nach welcher der Gläubige Berge und Bäume in's Meer zu versetzen, — und warum nicht auch auf dem Meere zu wandeln? — im Stande ist. Und daſs nun, sobald der Glaube weiche, auch das Gelingen aufhöre, dieſs konnte in keinem der zwei ersteren Bilder so geschickt dargestellt werden, wie in dem lezten durch die Wendung: so lange einer Glauben habe, vermöge er ungefährdet auf dem wogenden Meere einherzuschreiten, sobald er aber Zweifeln Raum gebe, sinke er unter, wenn nicht Christus helfend ihm die Hand reiche. Das also werden die Grundgedanken der von Matthäus eingeschobenen Erzählung sein, daſs Petrus auf die Festigkeit seines Glaubens zu viel vertraut habe, durch das plözliche Schwachwerden desselben in groſse Gefahr gekommen, aber durch Jesus gerettet worden sei, ein Gedanke, welcher sich Luc. 22, 31 f. wirklich ausgesprochen findet, wenn Jesus zu Simon sagt: ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου. Dieſs sagt Jesus dem Petrus mit Bezug auf seine bevorstehende Verleugnung: diese war der Fall, wo sein Glaube, kraft dessen er sich so eben noch erboten hatte, mit Jesu καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι, wankend wurde, wenn nicht der Herr durch seine Fürbitte ihm neue Stärke verschafft hätte. Nehmen wir dazu die schon erwähnte Neigung der ersten christlichen Zeit, die den Christen anfechtende Welt unter dem Bilde eines wilden Meeres darzustellen: so werden wir

nicht umhin können, mit einem der neuesten Kritiker in dem sich muthig zum Gehen auf dem Meer anschickenden, bald jedoch kleinmüthig untersinkenden, aber von Jesu emporgehaltenen Petrus eine in der Sage gebildete allegorisch-mythische Darstellung jener Glaubensprobe zu finden, welche der so stark sich dünkende Jünger so schwach bestanden, und nur durch höheren Beistand glücklich überstanden hat [15]).

Doch auch der Relation des vierten Evangeliums fehlt es nicht an einigen eigenthümlichen Zügen, die einen unhistorischen Charakter verrathen. Von jeher hat es den Harmonisten Kreuz gemacht, daſs nach Matthäus und Markus das Schiff erst ungefähr in der Mitte des Sees sich befand, als Jesus demselben begegnete: nach Johannes aber bald vollends das jenseitige Ufer erreicht gehabt haben soll; daſs nach jenen Jesus wirklich noch in das Schiff stieg, und darauf der Sturm sich legte: nach Johannes dagegen die Jünger ihn zwar in das Schiff nehmen wollten, die wirkliche Aufnahme aber durch das sogleich erfolgte Anlanden überflüssig gemacht wurde. Zwar fand man auch hier Ausgleichungen in Menge: das zu *λαβεῖν* gesezte *ἤθελον* sollte bald abundiren, bald, wie wenn es *ἐθέλοντες ἔλαβον* hieſse, die freudige Aufnahme bezeichnen, bald nur den ersten Eindruck beschreiben, welchen das Erkennen Jesu auf die Jünger gemacht habe, wobei die später wirklich erfolgte Aufnahme in das Schiff verschwiegen sei [16]). Doch zu einer solchen Deutung liegt der einzige Anlaſs in der unbefugten Vergleichung der Synoptiker: in der Erzählung des Johannes für sich liegt nicht nur kein Grund dafür, sondern ein entschiedener dagegen. Denn der hinzugefügte Saz: *εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον*, wenn er auch nicht durch *δὲ*, sondern durch

---

15) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 68 f.

16) s. bei Lücke und Tholuck.

καὶ angeknüpft ist, kann doch nur adversativ in dem Sinn genommen werden, daſs es zur wirklichen Aufnahme Jesu in das Schiff unerachtet der Bereitwilligkeit der Jünger doch nicht gekommen sei, weil sie sich bereits am Ufer befunden haben. In Betracht dieser Differenz hat Chrysostomus zwei verschiedene Gänge Jesu auf dem Meer angenommen, und wenn er sagt, bei dem zweiten Fall, den Johannes erzähle, sei Jesus nicht in das Schiff gestiegen, *ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται* [17]): so werden wir diese Absicht auf den Evangelisten übertragend sagen, wenn Markus das Wunder dadurch vergrössert habe, daſs er Jesu die Absicht, an den Jüngern vorbei über den ganzen See hinüberzuwandeln, unterlegte: so gehe Johannes noch weiter, indem er ihn diese Absicht wirklich ausführen, und ohne Aufnahme in das Schiff bis an das jenseitige Ufer gelangen lasse. — Doch nicht nur zu vergrössern, sondern auch fester zu begründen und zu constatiren hat der vierte Evangelist das vorliegende Wunder gesucht. Nach den Synoptikern sind die einzigen Gewährsmänner desselben die Jünger, welche Jesum auf dem Meer daherschreiten sahen: Johannes fügt zu diesen wenigen unmittelbaren Gewährsmännern eine Masse von mittelbaren hinzu, nämlich das Volk, das bei der Speisung versammelt gewesen war. Dieses nämlich, wie es am andern Morgen Jesum nicht mehr an Ort und Stelle findet, berechnet nach ihm, 1) zu Schiff könne Jesus nicht über den See gekommen sein, denn a) das Fahrzeug der Jünger habe er nicht mitbestiegen (V. 22.), b) ein andres Fahrzeug sei nicht dagewesen (ebendas.); daſs er aber 2) auch nicht zu Land hinübergekommen sei, ist darin enthalten, daſs das Volk, als es sofort über den See fährt, ihn bereits am jenseitigen Ufer findet (V. 25.), wohin er zu Lande in der kurzen Zwischenzeit schwerlich gelangen konnte. So bleibt in der

17) Homil. in Joann. 43.

Darstellung des vierten Evangeliums, indem alle natürlichen Wege des Hinüberkommens Jesu abgeschnitten werden, nur ein übernatürlicher übrig, und diese Folgerung ist von der Menge in der verwunderten Frage wirklich gezogen, welche sie an Jesum, als sie ihn am jenseitigen Ufer findet, macht: πότε ὧδε γέγονας; Da diese ganze Controle des wunderbaren Übergangs Jesu an der schnellen Überfahrt der Menge hängt: so beeilt sich der Evangelist, zum Behuf von dieser ἄλλα πλοιάρια herbeizuschaffen (V. 23.). Nun ist die überfahrende Menge (V. 22. 26 ff.) als diejenige bezeichnet, welche Jesus wunderbar gespeist hatte, und diese belief sich (nach V. 10.) auf 5000 Menschen. Wenn von diesen auch nur $\frac{1}{5}$, ja nur $\frac{1}{10}$ hinüberfuhr, so bedurfte es hiezu, nach der richtigen Bemerkung der Probabilien, einer ganzen Flotte von Schiffen, namentlich wenn man an Fischernachen denkt; nimmt man aber Frachtschiffe an, so werden diese nicht gerade alle die Richtung nach Kapernaum gehabt, oder dem Begehren des Volks zulieb ihre ursprüngliche Richtung abgeändert haben. Es scheint also diese ganze Volksüberfahrt nur gemacht zu sein[18]), theils um das Wandeln Jesu auf dem Meer durch eine Controle zu bestätigen, theils, wie wir später noch sehen werden, um Jesum, welcher der allgemeinen Überlieferung zufolge unmittelbar nach der Speisung an das andre Ufer des Sees sich begeben hatte, noch mit dem Volk über die Speisung reden lassen zu können.

Nach Hinwegnahme dieser, den einzelnen Erzählungen eigenthümlichen Auswüchse des Wunderhaften bleibt immer noch der Stamm des Wunders, daſs nämlich Jesus eine bedeutende Strecke weit auf dem Meer gewandelt habe, mit aller oben auseinandergesezten Unwahrscheinlichkeit eines solchen Faktums zurück. Doch hat uns die Auflösung jener Nebenzüge, indem wir die Anlässe ihrer

18) Bretschneider, Probabil. S. 81.

unhistorischen Entstehung entdeckten, die Auffindung solcher Anlässe auch für die Haupterzählung erleichtert, und damit die Auflösung auch dieser selbst möglich gemacht. Daſs die Gewalt Gottes und des mit ihm einigen menschlichen Geistes über die Natur von den Hebräern und ersten Christen gerne unter dem Bilde einer Übermacht über die tobenden Meereswellen vorgestellt wurde, haben wir aus dem vorigen Beispiel gesehen. In der Erzählung des Exodus stellt sich diese Übermacht so dar, daſs das Meer durch einen Wink aus seiner Stelle verjagt, und so dem Volk Gottes ein trockener Weg durch seinen Grund geöffnet wurde; in der zuvor betrachteten N. T.lichen Erzählung so, daſs das Meer an seiner Stelle blieb, und nur so weit zur Ruhe gewiesen wurde, daſs Jesus und seine Jünger zu Schiff gefahrlos über dasselbe hinübergelangen konnten: in der jezt vorliegenden Anekdote wird aus der zweiten der Zug beibehalten, daſs das Meer an seiner Stelle bleibt, zugleich jedoch aus der ersten der herbeigeholt, daſs zu Fuſs, nicht zu Schiffe hinübergewandelt wird, doch, mit Rücksicht auf den andern Zug, nicht durch seinen Grund, sondern über seine Oberfläche. Daſs sich auf solche Weise die Anschauung der Übermacht des Wunderthäters über Wasserwogen fortbildete, dazu läſst sich theils im A. T., theils in den Meinungen des Zeitalters Jesu noch nähere Veranlassung finden. Unter den Wundern des Elisa wird neben dem, daſs er mittelst seines Mantels den Jordan getheilt, und so trockenen Fuſses habe hindurchgehen können (2 Kön. 2, 14.), auch das erzählt, daſs er ein in's Wasser gefallenes Eisen schwimmend gemacht habe (2 Kön. 6, 6.): eine Übermacht über das Gesez der Schwere, welche der Wunderthäter wohl auch am eigenen Leibe geltend machen, und so, wie es Hiob 9, 8. LXX. von Jehova heiſst, als *περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης* sich darstellen konnte. Von Wunderthätern, die auf dem Wasser gehen konnten, wuſste man sich um die Zeit Jesu

Vieles zu erzählen. Abgesehen von eigenthümlich griechischen Vorstellungen [19], so schrieb die orientalisch-griechische Sage dem Hyperboreer Abaris einen Pfeil zu, auf welchem er über Flüsse, Meere und Abgründe schwebend sezte [20]; der gemeine Volksglaube lieh manchen Thaumaturgen die Fähigkeit, auf dem Wasser zu gehen [21]: und es erscheint so die Möglichkeit, daſs sich aus allen diesen Elementen und Veranlassungen eine gleiche Sage auch über Jesum bilden konnte, ungleich gröſser, als die eines wirklichen Vorgangs dieser Art, — womit unsre Rechnung geschlossen ist.

Mit den bisher betrachteten Seeanekdoten hat die Joh. 21. erzählte φανέρωσις Jesu ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος so auffallende Ähnlichkeit, daſs wir, obwohl das vierte Evangelium den Vorfall in die Tage der Auferstehung Jesu verlegt, doch nicht umhin können, wie wir sie schon früher ihrem einen Theile nach mit der Erzählung vom Fischzug Petri in Verbindung brachten, so nun ihren andern Bestandtheil mit dem Wandeln Jesu und Petri auf dem Meer in Parallele zu setzen. Beidemale wird in dem noch nächtlichen Dunkel des Frühmorgens Jesus von den im Schiffe befindlichen Jüngern erblickt, nur daſs er bei dem späteren Falle nicht wie in dem früheren auf dem Meere geht, sondern am Ufer steht, und die Jünger nicht durch Sturm, sondern nur durch die Fruchtlosigkeit ihrer Fischerarbeit in Verlegenheit gesezt sind. Beidemale fürchten sie ihn: dort, weil sie ihn für ein Gespenst halten, hier wagt es keiner, zu fragen, wer er sei, εἰδότες, ὅτι ὁ Κύριός ἐστιν. Im Besondern aber findet die dem ersten Evangelium eigenthümliche Scene mit Petrus in der genannten Stelle des vierten ihre Parallele. Wie Petrus dort,

---

19) s. die Stellen bei Wetstein, p. 417 f.

20) Jamblich. vita Pythagorae 136, vgl. Porphyr. 29.

21) Lucian. Philopseudes, 13.

als der über den See einherschreitende Jesus sich zu erkennen giebt, ihn um die Erlaubniſs bittet, zu ihm über das Wasser hingehen zu dürfen: so wirft er sich hier, sobald der am Ufer stehende Jesus erkannt ist, in das Wasser, um auf dem kürzesten Wege schwimmend zu ihm zu gelangen. Da auf diese Weise, was in jener früheren Erzählung ein wunderbares Wandeln auf dem Meere, in der vorliegenden in Bezug auf Jesum ein wunderloses Stehen am Ufer, in Bezug auf den Petrus aber ein natürliches Schwimmen ist, somit die leztere Geschichte fast wie eine rationalistische Paraphrase der ersteren lautet: so hat es nicht an solchen gefehlt, welche wenigstens von der petrinischen Anekdote im ersten Evangelium behaupteten, daſs sie eine traditionelle Umbildung des Zugs Joh. 21, 7. in's Wunderhafte sei [22]). Diese Vermuthung auch auf das Meerwandeln Jesu auszudehnen, wird die jetzige Kritik dadurch abgehalten, daſs diesen Zug das als apostolisch vorausgesezte vierte Evangelium selbst in der früheren Erzählung hat; wogegen wir auf unserem Standpunkt es gar wohl möglich finden werden, daſs demselben vierten Evangelisten dieselbe Geschichte in zwiefacher Form zu Ohren gekommen, und von ihm an verschiedenen Orten seiner Erzählung einverleibt worden sei. Indessen, wenn beide Geschichten verglichen werden sollen, so dürfen wir nicht schon zum Voraus die eine, Joh. 21., als die ursprüngliche, die andere, Matth. 14. parall., als die abgeleitete setzen, sondern müssen erst fragen, welche von beiden sich eher zum Einen oder Andern eigne? Allerdings nun, wenn wir dem bewährten Kanon folgen, daſs die wunderhaftere Erzählung die spätere sei, so erscheint die von Joh. 21. in Bezug auf die Art, wie Jesus in die Nähe der Jünger, und Petrus zu ihm gelangt, als die ursprüngliche. Aber aufs Engste hängt mit jenem Kanon der an-

22) Schneckenburger, über den Urspr. S. 68.

dre zusammen, daſs die einfachere Erzählung die frühere, die zusammengeseztere die spätere ist, wie das Conglomerat später als die einfache Steinbildung, — und nach diesem Kanon wäre umgekehrt die Erzählung Joh. 21. die abgeleitete, da in ihr die bezeichneten Züge noch mit dem wunderbaren Fischzug verflochten sind, während sie in der früheren Erzählung für sich ein Ganzes ausmachen. Allerdings zwar kann auch ein gröſseres Ganze in kleinere Stücke zersplittern: doch solchen Bruchstücken sehen die getrennten Erzählungen vom Fischzug und vom Wandeln auf dem Meere keineswegs ähnlich, welche vielmehr jede als wohlgeschlossenes Ganze sich verhalten. Aus dieser Verflechtung mit dem Wunder des Fischzugs, wozu noch kommt, daſs der ganze Vorgang um den auferstandenen Jesus, der an sich schon ein Wunder ist, sich dreht, wird nun auch erklärlich, wie, gegen die sonstige Regel, die oft bezeichneten beiden Züge in der späteren Darstellung ihr Wunderhaftes verlieren konnten, indem sie nämlich durch die Verbindung mit anderweitigem Wunderbaren zu bloſsen Nebenzügen, zur natürlichen Staffage heruntergesezt wurden. Ist aber auf diese Weise die Erzählung Joh. 21. eine durchaus abgeleitete, so ist sie in Bezug auf ihren historischen Werth bereits mit denjenigen Erzählungen beurtheilt, welche ihre Grundlage bilden.

Sehen wir, ehe wir weiter gehen, auf die bisher durchlaufene Reihe von Sturm-, See- und Fischgeschichten zurück, so finden wir, daſs zwar die eine äusserste der andern durchaus unähnlich ist, indem in der einen bloſs von Fischen, in der andern bloſs vom Sturm gehandelt wird: doch aber, je nachdem man sie aufstellt, hängt jede mit der folgenden durch einen gemeinsamen Zug zusammen. Die Erzählung von der Berufung der Menschenfischer (Matth. 4, 18 ff. parall.) eröffnet die Reihe; mit dieser hat die vom Fischzug des Petrus (Luc. 5, 1 ff.) die Gnome von Menschenfischern gemein, aber das Faktum des Fischzugs ist

ihr eigenthümlich; dieser leztere kehrt Joh. 21. wieder, wo noch das morgenliche Stehen Jesu am Ufer und das Hinüberschwimmen des Petrus dazukommt; dieſs Stehen und Schwimmen erscheint Matth. 14, 22 ff. parall. als Gehen auf dem Meer, und zugleich ist ein Sturm und dessen Aufhören mit Jesu Eintritt in das Schiff hinzugefügt; Matth. 8, 23 ff. parall. endlich steht die Stillung des Sturms durch Jesum für sich allein.

Entfernter von den bisher betrachteten Erzählungen steht die Geschichte Matth. 17, 24 ff. Zwar findet sich auch hier wie bei einigen von jenen eine Anweisung Jesu an den Petrus zum Fischfang, welcher, wie zwar nicht ausdrücklich gesagt ist, doch vorausgesezt werden muſs, der Erfolg entspricht: aber theils soll nur Ein Fisch, und zwar mit dem Angel, gefangen werden, theils ist die Hauptsache die, daſs in seinem Maule ein Geldstück gefunden werden soll, um damit die Tempelsteuer für Jesus und Petrus, um welche der leztere angegangen war, zu bezahlen. Diese Erzählung, wie sie zunächst sich giebt, hat eigenthümliche Schwierigkeiten, welche Paulus gut auseinandersezt, und auch Olshausen nicht in Abrede stellt. Wenn nämlich Fritzsche mit Recht bemerkt, zwei wunderbare Stücke seien in dieser Geschichte: das eine, daſs der Fisch einen Stater im Maule haben sollte, das andere, daſs Jesus dieſs vorherwuſste, so erscheint theils jenes und damit auch dieses als abenteuerlich, theils das ganze Wunder als unnöthig. Zwar, daſs Fische Metalle und Kostbarkeiten im Leibe gehabt haben, wird auch sonst erzählt [23], und ist nicht unglaublich: daſs aber ein Fisch ein Geldstück im Maule haben und darin behalten sollte, während er zugleich nach dem Angel schnappt, das fand auch Dr. Schnappinger [24]) unbegreiflich. Der Anlaſs des Wunders aber

---

23) Die Beispiele s. bei Wetstein z. d. St.

24) Die heil. Schrift des n. Bundes 1, S. 314. 2te Aufl.

konnte weder Geldmangel sein: denn wenn auch damals gerade kein Vorrath in der gemeinsamen Kasse war, so befand sich doch Jesus in dem befreundeten Kapernaum, wo er auf natürlichem Weg zu dem nöthigen Gelde gelangen konnte, man müſste denn mit Olshausen das Entlehnen durch Zusammenwerfen mit dem Betteln gegen das von Jesu zu beobachtende *decorum divinum* finden; noch konnte Jesus nach so vielen Proben seiner Wunderkraft auch dieses Wunder noch nöthig finden, um den Petrus im Glauben an seine Messianität zu bestärken.

Deſswegen ist es nicht zu verwundern, wenn rationalistische Ausleger gesucht haben, eines Wunders, das auch Olshausen das schwierigste in der ganzen evangelischen Geschichte nennt, um jeden Preis sich zu entledigen: es kommt nur auf die Art an, wie sie dieſs angegriffen haben. Der Nerv der natürlichen Erklärung des Faktums liegt darin, daſs man in der Anweisung Jesu das εὑρήσεις nicht vom unmittelbaren Finden eines Staters im Fische, sondern von einem mittelbaren Erwerben dieses Geldbetrags durch Verkauf des Erangelten versteht [25]. Daſs das angezeigte Wort auch diese Bedeutung haben kann, ist zuzugeben, nur muſs, daſs es diese und nicht seine gewöhnliche Bedeutung habe, im einzelnen Falle aus dem Zusammenhang erhellen. Wenn es also in unsrem Fall hieſse: nimm den ersten besten Fisch, trage ihn auf den Markt, κἀκεῖ εὑρήσεις στατῆρα, so wäre jene Erklärung an der Stelle; da statt dessen dem εὑρήσεις vielmehr ein ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ vorhergeht, da also nicht ein Ort zum Verkaufen, sondern nur ein Ort am Fisch angegeben ist, wo der Stater erlangt werden sollte, so kann nur an ein unmittelbares Finden des Geldstücks in diesem Theile des Fischs gedacht werden [26]. Wozu wäre auch das Öffnen

25) Paulus, ex. Handb. 2, 502 ff. vgl. Hase, L. J. §. 111.

26) vgl. Storr im Flatt'schen Magazin, 2, S. 68 ff.

des Fischmauls ausdrücklich bemerkt, wenn nicht eben in demselben das Begehrte gefunden werden sollte? Paulus findet darin nur die Anweisung, den Fisch ungesäumt vom Angel zu lösen, um ihn lebendig zu erhalten und desto eher verkäuflich zu machen. Zu dem Befehl, das Maul des Fisches zu öffnen, könnte allerdings, wenn sonst nichts dabei stände, die Herausnahme des Angels als Zweck und Erfolg hinzugedacht werden: da aber εὑρήσεις στατῆρα dabeisteht, so ist unverkennbar dieses als nächster Zweck des Maulöffnens bezeichnet. Das Gefühl, daſs, so lange von einem Aufthun des Maules am Fisch in der Stelle die Rede sei, auch der Stater als in demselben zu findender vorausgesezt werde, bewog die rationalistischen Erklärer, das στόμα wo möglich auf ein anderes Subjekt als den Fisch zu beziehen, und da war nur der Fischer, Petrus, übrig. Da nun aber das στόμα durch das dabeistehende αὐτοῦ an den Fisch gebunden scheint, so hat Dr. Paulus, den Vorschlag eines Freundes, statt αὐτοῦ, εὑρήσεις geradezu ἀνθευρήσεις zu lesen, mildernd oder überbietend, das stehen gelassene αὐτοῦ von στόμα getrennt, adverbialisch genommen, und übersezt: du darfst dann nur deinen Mund aufthun, um den Fisch feilzubieten, so wirst du auf der Stelle (αὐτοῦ) einen Stater für denselben ausbezahlt bekommen. Wie konnte aber, muſste man noch fragen, in dem fischreichen Kapernaum ein einziger Fisch so theuer bezahlt werden? daher nahm dann Paulus das τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον collectiv: nimm allemal den Fisch, der dir zuerst aufstöſst, und mache so fort, bis du eines Staters werth erangelt hast.

Werden wir durch die Reihe von Gewaltthätigkeiten, welche zur natürlichen Erklärung dieser Erzählung nöthig sind, wieder zu derjenigen zurückgewiesen, welche hier ein Wunder findet, und erscheint uns doch nach dem früher Bemerkten dieses Wunder als abenteuerlich und unnöthig, mithin als unglaublich: so bleibt nichts übrig,

als auch hier ein sagenhaftes Element vorauszusetzen. Dieſs hat man so versucht, daſs man ein wirkliches aber natürliches Faktum als zum Grunde liegend annahm, daſs nämlich Jesus einmal den Petrus angewiesen habe, so lange zu fischen, bis die Tempelsteuer erangelt wäre, woraus dann die Sage entstanden sei, der Fisch habe die Steuermünze im Maule gehabt [27]. Diesen immer ungenügenden Mittelweg zwischen natürlicher und mythischer Erklärung zu vermeiden, denken wir uns lieber als Veranlassung dieser Anekdote das vielbenützte Thema von einem Fischfang des Petrus auf der einen, und die bekannten Erzählungen von Kostbarkeiten, die im Leibe von Fischen gefunden worden, auf der andern Seite. Petrus war, wie wir aus Matth. 4, Luc. 5, Joh. 21. wissen, in der evangelischen Sage der Fischer, welchem Jesus in verschiedenen Formen, zunächst symbolisch, dann eigentlich, den reichen Fang bescheert hatte. Das Werthvolle des Fangs tritt nun hier als Geldmünze heraus, welche, wie dergleichen Dinge sonst im Bauche von Fischen, so durch eine Steigerung des Wunders gleich im Maule des Fisches gefunden werden sollte. Daſs es gerade der zur Tempelsteuer erforderliche Stater ist, könnte durch eine wirkliche Äusserung Jesu über sein Verhältniſs zu dieser Abgabe, welche zufällig mit jener Anekdote in Verbindung kam, veranlaſst sein, oder könnte umgekehrt der in der Sage vom Fischfang zufällig vorhandene Stater an die Tempelabgabe, welche für zwei Personen eben so viel betrug, und den darauf bezüglichen Ausspruch Jesu erinnert haben.

In diesen mährchenhaften Ausläufer endigen die See- und Fisch-Anekdoten.

§. 98.

Die wunderbare Speisung.

Wie in den zulezt betrachteten Geschichten Jesus be-

27) Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 200. vgl. Hase a. a. O.

stimmend und besänftigend auf die vernunftlose und selbst auf die leblose Natur einwirkte: so wirkt er in denjenigen Erzählungen, zu deren Betrachtung wir jezt fortschreiten, sogar vermehrend nicht allein auf Naturgegenstände, sondern selbst auf künstlich verarbeitete Naturprodukte.

Daſs Jesus zubereitete Nahrungsmittel auf wunderbare Weise vermehrt, mit wenigen Broten und Fischen eine groſse Menschenmenge gespeist habe, erzählen uns mit seltener Einstimmigkeit sämmtliche Evangelisten (Matth. 14, 13 ff. Marc. 6, 30 ff. Luc. 9, 10 ff. Joh. 6, 1 ff.). Und glauben wir den beiden ersten von ihnen, so hat Jesus dieſs nicht bloſs Einmal gethan, sondern Matth. 15, 32 ff. Marc. 8, 1 ff. wird eine zweite Speisung erzählt, bei der es im Wesentlichen ebenso wie bei der ersten zugieng. Sie fällt der Zeit nach etwas später; der Ort ist etwas anders bezeichnet, und die Dauer des Aufenthalts der Menge bei Jesu abweichend angegeben; auch ist, was mehr besagen will, das Gröſsenverhältniſs zwischen dem Speisevorrath und der Menschenmenge ein verschiedenes, indem das erstemal mit 5 Broten und 2 Fischen 5000, das zweitemal mit 7 Broten und wenigen Fischen 4000 Mann gesättigt werden, und dort 12, hier 7 Körbe mit Brocken übrig bleiben. Demungeachtet ist nicht nur die Substanz der Geschichte auf beiden Seiten ganz dieselbe: Sättigung einer Volksmenge mit unverhältniſsmäſsig wenigen Nahrungsmitteln, sondern auch die Ausmalung der Scene ist in den Grundzügen ganz analog: beidemale das Lokal eine einsame Gegend in der Nähe des galiläischen Sees; beidemale die Veranlassung des Wunders ein zu langes Verweilen des Volks bei Jesu; beidemale bezeigt Jesus Lust, die Menge aus eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten; beidemale besteht der disponible Speisevorrath in Broten und Fischen; beidemale läſst Jesus die Leute sich lagern und theilt ihnen nach gesprochenem Dankgebet durch Vermittlung seiner Jünger

aus; beidemale werden sie vollkommen satt, und es kann noch eine unverhältniſsmäſsig groſse Menge übrig gebliebener Brocken in Körbe gesammelt werden; endlich einmal wie das andere sezt Jesus nach vollbrachter Speisung über den See.

Bei dieser Wiederholung desselben Faktums macht namentlich die Frage Schwierigkeit, ob es wohl denkbar sei, daſs die Jünger, nachdem sie selbst mitangesehen hatten, wie Jesus mit wenigen Nahrungsmitteln eine groſse Menge zu speisen vermochte, dennoch bei einem zweiten ähnlichen Fall jenen ersten spurlos vergessen gehabt, und gefragt haben sollten: *πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥςε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;* Wenn man sich für eine solche Vergeſslichkeit der Jünger darauf beruft, daſs sie auf ähnliche unbegreifliche Weise die Erklärungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden und Sterben vergessen gehabt haben, als dasselbe eintrat [1]), so ist es ja ebenso noch eine obschwebende Frage, ob nach so deutlichen Voraussagen Jesu sein Tod den Jüngern so unerwartet hätte sein können? Denkt man sich aber zwischen beide Speisungen eine längere Zeit und eine Anzahl analoger Fälle hinein, wo aber Jesus nicht für gut gefunden habe, auf wunderbare Weise zu helfen [2]), so sind dieſs theils reine Erdichtungen, theils bliebe auch so unbegreiflich, wie die gar zu spre-

1) Olshausen, 1, S. 512. Die ebendas. in der Anmerkung geltend gemachte Instanz, dass laut des *ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν* Matth. 16, 7. die Jünger auch nach der zweiten Speisung noch sich nicht gemerkt hatten, wie man in der Nähe des Menschensohns keine Speise für den Leib mitzunehmen brauche, beweist desswegen nichts, weil die Umstände hier ganz andere waren. Dass aus der wunderbaren Sättigung des zufällig in der Wüste verspäteten Volks die Jünger nicht den bequemen Schluss zogen, welchen der bibl. Comm. daraus zieht, kann ihnen nur zur Ehre gereichen.

2) Ders. ebendas.

chende Ähnlichkeit der Umstände vor der zweiten Speisung mit denen vor der ersten auch nicht Einen der Jünger an diese sollte erinnert haben. Mit Recht behauptet daher Paulus, hätte Jesus schon einmal die Menge durch ein Wunder gespeist gehabt, so würden bei'm zweiten Mal die Jünger auf seine Erklärung, er möge das Volk nicht nüchtern entlassen, ihn getrost zur Wiederholung des vorigen Wunders aufgefordert haben.

Jedenfalls daher, wenn Jesus zu zwei verschiedenen Malen eine Volksmenge mit unverhältniſsmäſsig geringem Vorrath gesättigt hat, müſste man mit einigen Kritikern annehmen, daſs aus der Erzählung von der einen Begebenheit viele Züge in die von der andern übergegangen, und so beide, ursprünglich sich unähnlicher, in der mündlichen Überlieferung immer mehr ausgeglichen worden seien, wobei also namentlich die zweifelnde Frage der Jünger nur das erste, nicht aber auch das zweitemal vorgekommen sein könnte [3]. Für eine solche Assimilation kann der Umstand zu sprechen scheinen, daſs der vierte Evangelist, der namentlich in den Zahlangaben auf Seiten der ersten Speisung des Matthäus und Markus ist, doch von deren zweiter Speisungsgeschichte die Züge hat, daſs eine Anrede Jesu, nicht der Jünger, die Scene eröffnet, und daſs das Volk zu Jesu auf einen Berg kommt. Allein wenn man hiebei die Grundzüge: Wüste, Speisung des Volks, Aufsammeln der Brocken, auf beiden Seiten stehen läſst, so ist auch ohne jene Frage der Jünger immer noch unwahrscheinlich genug, daſs eine solche Scene sich auf so ganz ähnliche Weise wiederholt haben sollte; läſst man hingegen auch jene allgemeinen Züge bei der einen Geschichte fallen, so ist nicht weiter einzusehen, wie man die Treue der evangelischen Erzählung in Bezug auf den Hergang der

3) Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 90 f. Sieffert, über den Urspr. S. 97.

Digitized by Google

zweiten Speisung auf allen Punkten in Anspruch nehmen, und doch an der Angabe, daſs eine solche vorgefallen, festhalten kann, zumal nur Matthäus und der ihm folgende Markus von derselben wissen.

Daher haben neuere Kritiker, mit mehr [4]) oder weniger [5]) Entschiedenheit, die Ansicht ausgesprochen, es sei hier ein und dasselbe Faktum durch Miſsverstand des ersten Evangelisten, welchem der zweite folgte, verdoppelt worden. Von der wunderbaren Speisung seien verschiedene Erzählungen im Umlauf gewesen, welche namentlich in den Zahlangaben von einander abwichen, und nun habe der Verfasser des ersten Evangeliums, welchem jede Wundergeschichte weiter ein willkommener Fund, und der deſshalb zu kritischer Reduktion zweier verschieden lautenden Erzählungen der Art wenig geeignet war, beide in seine Sammlung aufgenommen. Dann erklärt sich vollkommen, wie bei der zweiten Speisung die Jünger noch einmal so ungläubig sich äussern können: weil nämlich auch die zweite Geschichte da, wo der Verfasser des ersten Evangeliums sie hernahm, die einzige und erste gewesen war, und der Evangelist verwischte diesen Zug nicht, weil er überhaupt die beiden Erzählungen ganz so, wie er sie hörte oder las, seiner Schrift einverleibt zu haben scheint, was sich unter Anderem auch in der Constanz zeigt, mit welcher er und der ihm nachschreibende Markus nicht nur in der Darstellung der Begebenheiten selbst, sondern auch in der späteren Erwähnung derselben Matth. 16, 9 f. Marc. 8, 19 f. bei der ersten Speisung die Körbe durch κόφινοι, bei der zweiten durch σπυρίδες bezeichnet [6]). Freilich

4) Thiess, krit. Commentar, 1, S. 168 ff. Schulz, über d. Abendm. S. 311. vgl. Fritzsche, in Matth. p. 523.

5) Schleiermacher, über den Lukas, S. 145. Sieffert a. a. O. S. 95 ff. Hase, §. 97.

6) vgl. Saunier a. a. O. S. 105.

wird mit Recht behauptet, daſs der Apostel Matthäus unmöglich einerlei für zweierlei habe aufgreifen, und eine gar nicht vorgefallene neue Geschichte erzählen können [7]: aber die Wirklichkeit einer doppelten Speisung folgt nur dann hieraus, wenn man den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums schon voraussezt, der doch erst zu beweisen ist. Wenn ferner Paulus einwirft, die Verdoppelung jenes Faktums wäre ohne allen Vortheil für die Sache des Evangelisten gewesen, und Olshausen dieſs näher dahin entwickelt, daſs die Sage die zweite Speisungsgeschichte nicht so einfach und nüchtern, wie die erste, gelassen haben würde: so kann dieses begehrliche Reden, es sei etwas keine Erdichtung, weil es als solche noch ausgeschmückter sein müſste, eigentlich geradezu abgewiesen werden, weil es, jedes bestimmten Maſsstabs entbehrend, unter allen Umständen wiederkehren, und am Ende das Mährchen selbst nicht mährchenhaft genug finden wird; insbesondre aber hier ist es deſswegen völlig leer, weil es die Erzählung von der ersten Speisung als eine historisch genaue voraussezt: haben wir in dieser schon ein sagenhaftes Produkt, so braucht sich die Variation davon, die zweite Speisungsgeschichte, nicht noch durch besondre traditionelle Züge auszuzeichnen. Doch nicht bloſs nicht in's Wunderbarere ist die Erzählung von der zweiten Speisung gegenüber von der ersten ausgeschmückt, sondern, indem sie, die Menge der Nahrungsmittel vermehrend, die Zahl der Gesättigten vermindert, verringert sie damit das Wunder, und in diesem Antiklimax findet man die sicherste Bürgschaft für die Wirklichkeit der zweiten Speisung, indem, wer zu der ersten noch eine weitere hinzudichten wollte, dieselbe wohl auch überboten, und statt der 5000 Menschen nicht 4000, sondern 10,000 gesezt haben würde [8].

---

7) Paulus, ex. Handb. 2, S. 515. Olshausen, 1, S. 512.

8) Olshausen, S. 513.

Auch diese Argumentation beruht auf der unbegründeten Voraussetzung, daſs die erste Speisung historisch sei, wobei Olshausen selbst den Gedanken hat, daſs einer wohl auch die zweite für die historische Grundlage, und die erste für die sagenhafte Zuthat ansehen könnte, und dann verhielte sich die erdichtete zur wahren, wie gefordert würde, als Steigerung. Wenn er nun aber hiegegen bemerkt, wie unwahrscheinlich es sei, daſs der unlautere Referent das ächte Faktum als das geringere nachbringe, und das falsche voranstelle, vielmehr wolle ein solcher die Wahrheit überbieten, und stelle deſshalb immer das Erdichtete als das Glänzendere hinten an: so zeigt er damit auf's Neue, daſs er sich auf die mythische Ansicht von den biblischen Erzählungen nicht einmal soweit versteht, als zu ihrer Beurtheilung nöthig ist. Denn von einem unlauteren Referenten, welcher absichtlich die wahre Speisungsgeschichte hätte überbieten wollen, spricht hier Niemand, und am wenigsten erklärt irgend wer den Matthäus für einen solchen, sondern, mit vollkommenster Redlichkeit, ist die Meinung, hatte der eine von 5000, der andre von 4000 Gesättigten geschrieben, ebenso redlich schrieb der erste Evangelist Beides nach, und eben weil er völlig arg- und absichtslos zu Werke gieng, kam es ihm auch nicht darauf an, welche von beiden Geschichten voran- oder nachstehe, die bedeutendere oder die von minderem Belange, sondern er lieſs sich hierin durch zufällige Umstände, wie daſs er die eine mit Begebenheiten zusammengestellt fand, die ihm die früheren, die andre mit solchen, die ihm die späteren schienen, bestimmen. Hiemit haben wir indeſs bloſs das negative Resultat, daſs der doppelten Erzählung der ersten Evangelien nicht zwei verschiedene Begebenheiten können zum Grunde gelegen haben: welche, und ob überhaupt eine von beiden historisch begründet sei, muſs Gegenstand einer eigenen Untersuchung werden.

Wenn, um dem magischen Scheine auszuweichen, wel-

chen das vorliegende Wunder vor andern hat, Olshausen dasselbe mit dem Gemüthszustand der betheiligten Personen in Beziehung sezt, und die wunderbare Speisung durch den geistlichen Hunger der Menge vermittelt wissen will: so ist dieſs nur ein zweideutiges Reden, das bei dem ersten Versuch, den Sinn desselben festzustellen, in Nichts zerfällt. Denn bei Heilungen z. B. besteht nach der hier vorausgesezten Ansicht jene Vermittlung darin, daſs das Gemüth des Kranken sich der Einwirkung Jesu glaubig öffnet, so daſs bei fehlendem Glauben auch der Wunderkraft Jesu der erforderliche Anknüpfungspunkt im Menschen fehlt: hier also ist die Vermittlung eine reale. Sollte nun hier dieselbe Art von Vermittlung stattgehabt, und also bei denjenigen von der Menge, welche etwa unglaubig waren, die sättigende Einwirkung Jesu keinen Eingang gefunden haben: so müſste hier die Sättigung wie dort die Heilung als etwas von Jesu geradezu und ohne vorangegangene Vermehrung der äusserlich vorhandenen Nahrungsmittel in dem Leibe der Hungrigen Gewirktes angesehen werden. Allein eine solche Vorstellung von der Sache wird, wie Paulus mit Recht erinnert, und auch Olshausen andeutet, durch die Bemerkung der Evangelisten abgeschnitten, daſs unter die Menge wirklich Speisen vertheilt worden seien, daſs von diesen jeder, so viel er wollte, genossen habe, und daſs am Ende noch mehr als ursprünglich vorräthig gewesen, übrig geblieben sei. Die hierin liegende äusserlich und objektiv vorgegangene Vermehrung der Nahrungsmittel kann nun doch nicht durch den Glauben des Volks auf reale Weise vermittelt gedacht werden, so daſs jener Glaube zum Gelingen der Brotvermehrung mitwirken muſste, die Vermittlung kann vielmehr nur eine teleologische gewesen sein, d. h. daſs um eines gewissen Gemüthszustands der Menge willen Jesus die Speisung vornahm. Eine solche Vermittlung aber giebt mir nicht die mindeste Hülfe, mir den fraglichen Vorgang denkbarer zu machen.

denn nicht, warum es so, sondern wie es zugegangen sei, ist die Frage. So beruht mithin Alles, was Olshausen hier gethan zu haben glaubt, um das Wunder denkbarer zu machen, auf der Amphibolie des Ausdrucks: Vermittlung, und es bleibt die Undenkbarkeit einer unmittelbaren Einwirkung des Willens Jesu auf die vernunftlose Natur dieser Geschichte mit den zulezt erwogenen gemein.

Doch eigenthümlich vor den andern ist ihr die Schwierigkeit, daſs hier nicht bloſs wie bisher von einer den Naturgegenständen ertheilten Richtung oder Modifikation, sondern von einer Vermehrung derselben, und zwar in's Ungeheure, die Rede ist. Zwar ist uns nichts alltäglicher, als Wachsthum und Vermehrung der Naturgegenstände, wie sie z. B. vom Samenkorn in den Parabeln vom Säemann und vom Senfkorn dargestellt ist. Allein diese geschieht erstlich nicht ohne Zutritt anderer Naturdinge, wie Erde, Wasser, Luft, so daſs auch hier, nach dem bekannten Saz der Naturlehre, nicht eigentlich die Substanz vermehrt, sondern nur die Accidenzien verwandelt werden; zweitens geschieht dieser Proceſs so, daſs er seine verschiedenen Stadien in entsprechenden Zeitdistanzen zurücklegt. Hier dagegen, bei der Vermehrung der Nahrungsmittel durch Jesus, findet weder das Eine noch das Andere statt: das Brot in der Hand Jesu hängt nicht mehr, wie der Halm, auf welchem die Frucht wuchs, mit dem mütterlichen Boden zusammen, noch geschieht seine Vermehrung allmählig, sondern plözlich.

Das aber eben soll das Wunderbare an der Sache sein, und namentlich nach der lezteren Seite hin das gegenwärtige Wunder ein beschleunigter Naturproceſs genannt werden können. Was von der Aussaat bis zur Ernte in drei Vierteljahren geschieht, soll da in Minuten unter der Austheilung der Speise geschehen sein; denn einer Beschleunigung seien die Naturentwicklungen fähig, und einer wie

Digitized by Google

groſsen, das sei nicht zu bestimmen [9]. Ein beschleunigter Naturproceſs wäre es gewesen, wenn in Jesu Hand je ein Korn hundertfältige Frucht getragen und zur Reife gebracht, und er die vermehrten Körner aus immer vollen Händen dem Volke hingeschüttet hätte, um sie von diesem zerreiben, kneten und backen, oder in der Wüste, wo sie waren, roh aus den Hülsen heraus geniessen zu lassen; wenn er einen lebendigen Fisch genommen, und die Eier in dessen Leibe plözlich hervorgerufen, befruchtet, und zu ausgewachsenen Fischen gemacht hätte, welche dann die Jünger oder das Volk hätten sieden oder braten mögen. So hingegen nimmt er nicht Korn in die Hand, sondern Brot, und auch die Fische müssen, so wie sie in Stücken ausgetheilt werden, irgendwie zubereitet, vielleicht, wie Luc. 24, 42. vgl. Joh. 21, 9. gebraten, oder eingesalzen gewesen sein. Hier ist also auf beiden Seiten kein reines, lebendiges Naturprodukt mehr, sondern ein todtes und durch Kunst modificirtes; um ein solches in einen Naturproceſs jener Art zu versetzen, hätte Jesus vor Allem durch seine Wunderkraft aus dem Brot wieder Körner, aus den Bratfischen wieder rohe und lebende machen, dann geschwind die beschriebene Vermehrung vornehmen, endlich sämmtliches Vermehrte vom Naturzustand in den künstlichen zurückversetzen müssen. So wäre mithin dieses Wunder zusammengesezt 1) aus einer Wiederbelebung, welche alle sonst in den Evangelien erzählte an Mirakulosität überträfe; 2) aus einem höchst beschleunigten Naturproceſs, und 3) aus einem unsichtbar vorgenommenen und ebenfalls höchst beschleunigten Kunstproceſs, indem alle die langen Proceduren des Müllers und Bäckers auf der einen, und des Kochs auf der andern Seite durch Jesu Wort in einem Augenblick müſsten vor sich gegangen sein. Wie mag also Olshausen sich selbst und den glaubigen Leser durch den

9) So nach Pfenninger, Olshausen, 1, S. 489 f. vgl. Hase, §. 97.

annehmlich klingenden Ausdruck: beschleunigter Naturproceſs, täuschen, wenn doch dieser die Sache, von der die Rede ist, nur zum dritten Theil bezeichnet?

Wie sollen wir uns nun ein solches Wunder zur Anschauung bringen, und in welchen Moment des Hergangs es versetzen? In Betreff des Lezteren sind nach der Anzahl der in unsrer Erzählung handelnden Gruppen drei Ansichten möglich, indem entweder in den Händen Jesu, oder in denen der austheilenden Jünger, oder endlich erst in denen des empfangenden Volks die Vermehrung vor sich gegangen sein kann. Die leztere Vorstellung ist theils bis zum Abenteuerlichen minutiös, wenn man sich Jesum und die Apostel denken will, mit Behutsamkeit, daſs es doch ja ausreichen möge, Krümchen vertheilend, die in den Händen der Empfänger zu Stücken anschwellen, theils wäre es nicht wohl möglich gewesen, für eine Masse von 5000 Mann aus 5 Broten, welche nach hebräischer Sitte, und da sie ja ein Knabe trug, nicht sehr groſs können gewesen sein, und vollends aus 2 Fischen für jeden ein, wenn auch noch so kleines, Stückchen herauszubringen. Unter den zwei übrigen Vorstellungsweisen finde ich es mit Olshausen am angemessensten, daſs unter den schöpferischen Händen Jesu sich die Nahrungsmittel vermehrt, und er neue und immer neue Stücke den vertheilenden Jüngern geboten habe. Zur Anschauung kann man sich dann den Vorgang auf die doppelte Art zu bringen suchen, daſs man entweder sich vorstellt, so oft ein Brotkuchen und ein Fisch zu Ende war, sei aus den Händen Jesu ein neuer gekommen, oder man denkt sich, die einzelnen Brotkuchen und Fische seien gewachsen, so daſs, wie ein Stück abgebrochen wurde, es sich so lange wieder ergänzte, bis berechnetermaſsen die Reihe an den folgenden kommen konnte. Die erstere Vorstellung scheint dem Texte fremd zu sein, welcher, wenn er von Brocken ἐκ τῶν πέντε ἄρτων spricht (Joh. 6, 13.), schwerlich eine Vermehrung dieser

Anzahl voraussezt, und so bleibt nur die zweite, durch deren poëtische Ausmalung Lavater der orthodoxen Ansicht einen schlechten Dienst erwiesen hat [10]). Denn dieses Wunder gehört zu denjenigen, welche nur so lange einigermaſsen glaublich erscheinen können, als man sie im Halbdunkel einer unbestimmten Vorstellung zu halten weiſs: sobald man dieselben an's Licht ziehen und in allen Theilen genau anschauen will, lösen sie sich in Nebelgebilde auf. Brote, die in den Händen des Austheilenden wie angefeuchtete Schwämme aufquellen, Bratfische, welchen, wie dem lebendigen Krebs die abgerissenen Scheeren allmählig, so die abgebrochenen Theile plözlich wieder wachsen, gehören offenbar nicht in das Reich der Wirklichkeit, sondern in ein ganz anderes.

Wie groſsen Dank verdient daher auch hier die rationalistische Auslegung, wenn es wahr ist, daſs sie uns von der Zumuthung, ein so unerhörtes Wunder anzunehmen, auf die leichteste Weise zu befreien weiſs. Hören wir Dr. Paulus [11]), so wollen die Evangelisten gar kein Wunder erzählen, und das Wunder ist erst von den Erklärern in ihren Bericht hineingetragen worden. Was sie erzählen, ist nach ihm nur so viel, daſs Jesus seinen geringen Vorrath an Lebensmitteln habe austheilen lassen, und daſs in Folge dessen die ganze Menge genug zu essen bekommen habe. Hier sei jedenfalls das Mittelglied ausgelassen, welches näher angebe, wie es möglich gewesen, daſs, unerachtet Jesus nur so wenige Lebensmittel zu bieten hatte, dennoch die groſse Volksmasse habe gesättigt werden können. Ein sehr natürliches Mittelglied aber ergebe sich aus der historischen Combination der Umstände. Da nach Vergleichung von Joh. 6, 4. die Menge wahrscheinlich zum gröſseren Theil aus einer Festkaravane bestan-

10) Jesus Messias, 2. Bd. No. 14. 15 und 20.

11) exeg. Handb. 2, S. 205 ff.

Digitized by Google

den habe, so könne sie nicht ohne alle Speisevorräthe gewesen, und nur einigen Ärmeren vielleicht der Vorrath bereits ausgegangen gewesen sein. Um nun die besser Versehenen zur Mittheilung an die, denen es fehlte, zu veranlassen, habe Jesus ein Mahl veranstaltet, und sei mit eigenem Beispiele in der Mittheilung dessen, was er und seine Jünger von ihrem geringen Vorrath entbehren konnten, vorangegangen; dieser Vorgang habe Nachahmung gefunden, und so sei, indem Jesu Brotaustheilung eine allgemeine Mittheilnng veranlaſste, der ganze Volkshaufe satt geworden. Allerdings müsse man dieses natürliche Mittelglied in den Text erst hineindenken; da jedoch das übernatürliche, welches man gewöhnlich annehme, die wunderbare Brotvermehrung, ebenso wenig ausdrücklich angegeben sei, sondern beide gleicherweise hinzugedacht werden müssen: so könne man nicht anders, als für das natürliche sich entscheiden. — Doch das hier behauptete gleiche Verhältniſs der beiden Mittelglieder zum Text findet in der That nicht statt. Sondern, während zum Behuf der natürlichen Erklärung ein neues austheilendes Subjekt (die besser Versehenen unter der Menge), und ein neues ausgetheiltes Objekt (deren Vorräthe), sammt der Handlung des Austheilens von diesen hinzugedacht werden muſs: begnügt sich die supranaturalistische Erklärung mit dem vorhandenen Subjekt (Jesu und seinen Jüngern), Objekt (deren kleinem Vorrath) und dessen Austheilung, und läſst nur die Art hinzudenken, wie dieser Vorrath zur Sättigung der Menge zulänglich gemacht wurde, indem er sich nämlich unter Jesu (oder seiner Jünger) Händen wunderbar vermehrte. Wie kann man hier noch behaupten, dem Text liege keines von beiden Mittelgliedern näher als das andere? Daſs die wunderbare Vermehrung der Brote und Fische verschwiegen ist, erklärt sich daraus, daſs dieser Vorgang selbst sich nicht für die Anschauung festhalten lassen will, daher besser nur nach dem Erfolg bezeichnet

wird: wie aber will man erklären, daſs von der durch Jesum hervorgerufenen Mittheilsamkeit der übrigen mit Vorrath Versehenen nichts gesagt ist? Zwischen das *ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις* (Matth. 14, 19.) und *καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν* (V. 20.) jene Mittheilung der Andern hineinzudenken, ist reine Willkühr, wogegen durch das *καὶ τὰς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι* (Marc. 6, 41.) unverkennbar angezeigt ist, daſs nur die 2 Fische — und also auch nur die 5 Brote — das Objekt der Theilung für Alle waren [12]). Ganz besonders aber kommt diese natürliche Erklärung mit den Körben in Verlegenheit, welche, nachdem Alle satt geworden, Jesus noch mit den übrig gebliebenen Brocken füllen lieſs. Wenn hier der vierte Evangelist sagt: *συνήγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων, ἃ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν* (6, 13.): so scheint doch hiedurch deutlich genug gesagt zu sein, daſs eben von jenen 5 Broten, nachdem 5000 Mann sich von denselben gesättigt, noch 12 Körbe voll Brocken, also mehr als der ursprüngliche Vorrath betragen hatte, übrig geblieben seien. Hier hat daher der natürliche Erklärer die abenteuerlichsten Wendungen nöthig, um dem Wunder auszuweichen. Zwar, wenn die Synoptiker nur schlechtweg sagen, man habe die Überreste des Mahls gesammelt, und mit denselben 12 Körbe gefüllt, so könnte man vom Standpunkt der natürlichen Erklärung etwa denken, Jesus habe aus Achtung für die Gottesgabe auch das, was die Versammlung von den eigenen Vorräthen liegen lieſs, durch seine Jünger aufsammeln lassen. Allein, wie das, daſs das Volk das übrig Gebliebene liegen lieſs und nicht zu sich steckte, anzudeuten scheint, daſs es die gereichten Nahrungsmittel als fremdes Eigenthum behandelte: so scheint Jesus, indem er es ohne Weiteres durch seine Jünger einsammeln

12) Olshausen, 1, S. 488.

läſst, es als sein Eigenthum zu betrachten. Daher nimmt denn Paulus das ἦραν κ. τ. λ. der Synoptiker nicht von einem auf das Essen erst gefolgten Aufsammeln des nach Sättigung der Menge Übriggebliebenen, sondern von dem Überfluſs ihres geringen Vorraths, welchen die Jünger, nachdem sie das für Jesum und sie selbst Erforderliche zurückgethan, vor dem gemeinsamen Mahle und um ein solches zu veranlassen, herumgetragen haben. Wie kann aber, wenn nach ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν unmittelbar καὶ ἦραν folgt, damit auf die Zeit vor dem Essen zurückgesprungen sein? müſste es nicht nothwendig wenigstens ἦραν γὰρ heiſsen? Ferner, wie kann, nachdem eben gesagt war, das Volk habe sich satt gegessen, τὸ περισσεῦσαν, vollends wenn, wie bei Lukas, αὐτοῖς dabei steht, etwas Anderes als das vom Volk Übergelassene bedeuten? Endlich, wie ist es möglich, daſs von 5 Broten und 2 Fischen, nachdem Jesus und seine Jünger ihren Bedarf genommen, oder selbst ohne dieſs, 12 Körbe zur Austheilung an das Volk gefüllt werden konnten? Doch noch seltsamer geht es bei Erklärung der johanneischen Stelle zu. Wegen der Anweisung Jesu, das Übriggebliebene zu sammeln, ἵνα μή τι ἀπόληται, scheint der folgenden Angabe, daſs sie von dem Überschuſs der 5 Brote 12 Körbe gefüllt haben, die Beziehung auf die Zeit nach dem Mahle nicht entzogen werden zu können, wobei dann ohne wunderbare Brotvermehrung nicht abzukommen wäre. Lieber reiſst daher Paulus von dem συνήγαγον οὖν das in Einem fortlaufende καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κ. τ. λ. ab, und läſst nun hier die Rede, noch härter als bei den Synoptikern, ohne alle Andeutung auf Einmal in das *Plusquamperfectum* und in die Zeit vor dem Mahle zurückspringen.

Auch hier demnach löst die natürliche Erklärung ihre Aufgabe nicht: dem Texte bleibt sein Wunder, und wenn wir Gründe haben, dieses unglaublich zu finden, so müssen wir untersuchen, ob die Erzählung des Textes

wirklich Glauben verdiene? Für ihre ausgezeichnete Glaubwürdigkeit führt man gewöhnlich die Übereinstimmung sämmtlicher 4 Evangelisten in derselben an: aber diese Übereinstimmung ist so vollständig nicht. Zwar die Differenzen, welche zwischen Matthäus und Lukas, und wieder zwischen diesen beiden und dem auch hier ausmalenden Markus stattfinden, ferner zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes darin, daſs jene den Vorgang schlechtweg an einen τόπος ἔρημος, dieser ihn auf ein ὄρος versezt, und daſs den Synoptikern zufolge die Handlung durch eine Anrede der Jünger, nach Johannes durch eine Frage Jesu eröffnet ist (zwei Züge, worin, wie bereits bemerkt, die johanneische Erzählung sich dem Bericht des Matthäus und Markus von der zweiten Speisung nähert), endlich noch die Differenz, daſs die Reden, welche die drei ersten Evangelisten unbestimmt τοῖς μαθηταῖς in den Mund legen, der vierte in seiner individualisirenden Weise namentlich dem Philippus und Andreas leiht, welcher leztere auch als Träger der Brote und Fische bestimmt ein παιδάριον angiebt, — diese Abweichungen können wir als minder wesentlich übergehen, um nur an Eine uns zu halten, welche tiefer eingreift. Während nämlich nach den synoptischen Berichten Jesus die Volksmenge zuerst lange belehrt und ihre Kranken geheilt hatte, und erst durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verspätung veranlaſst wurde, sie noch zu speisen: ist bei Johannes, sobald er nur die Augen aufhebt und das Volk heranziehen sieht, Jesu erster Gedanke der, welchen er in der Frage an den Philippus ausspricht: woher Brot nehmen, um diese zu speisen? oder, da er dieſs nur πειράζων fragte, wohlwissend, τί ἤμελλε ποιεῖν, der Vorsaz, hier eine wunderbare Speisung zu veranstalten. Wie konnte denn aber Jesu bei'm ersten Herannahen des Volks sogleich die Aufgabe entstehen, ihm zu essen zu geben? Deſshalb kam es ja gar nicht zu ihm, sondern um seiner Lehre und

Heilkraft willen. Er muſste sich also ganz aus eigenem Antrieb jene Aufgabe stellen, um seine Wundermacht in einer recht ausgezeichneten Probe zu beweisen. Aber that er auch je sonst ein Wunder so ohne Noth und selbst ohne Veranlassung, ganz eigenwillig, nur um ein Wunder zu verrichten? Ich weiſs es nicht stark genug auszusprechen, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke sein, wie unmöglich er dem Volk sein Speisungswunder in dieser Weise aufdringen konnte. Hier geht also die synoptische Darstellung, in welcher das Wunder doch einen Anlaſs hat, der des vierten Evangelisten bedeutend vor, welcher, zum Wunder eilend, die nöthige Motivirung desselben überspringt, und Jesum die Gelegenheit zu demselben machen, nicht abwarten läſst. So konnte ein Augenzeuge nicht erzählen, und wenn somit der Bericht desjenigen Evangeliums, welchem man jezt die gröſste Auktorität einräumt, als unhistorisch bei Seite gestellt werden muſs: so sind bei den übrigen die oben beregten Schwierigkeiten der Thatsache hinreichende Gründe, ihre historische Zuverlässigkeit zu bezweifeln, besonders wenn sich neben diesen negativen auch positive Gründe auffinden lassen, welche eine unhistorische Entstehung unsrer Erzählung denkbar machen.

Solche Veranlassungen finden sich wirklich sowohl innerhalb der evangelischen Berichte selbst, als ausserhalb ihrer in der A. T.lichen Geschichte und dem jüdischen Volksglauben. In ersterer Beziehung ist es bemerkenswerth, daſs sowohl bei den Synoptikern als bei Johannes an die durch Jesum vollzogene Speisung mit eigentlichem Brote mehr oder minder unmittelbar Reden Jesu von Brot und Brotmasse in uneigentlichem Sinne angehängt sind, nämlich hier die Aussprüche vom wahren Himmels- und Lebensbrot, das Jesus gebe (Joh. 6, 27 ff.), dort die vom falschen Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, nämlich ihrer falschen Lehre und Heuchelei (Matth. 16, 5 ff. Marc.

Digitized by Google

8, 14 ff. vgl. Luc. 12, 1.), und beiderseits wird diese bildliche Rede Jesu' irrig von eigentlichem Brot verstanden. Hienach läge die Vermuthung nicht allzufern, wie in den angeführten Stellen das Volk und die Jünger, so habe auch die erste christliche Überlieferung das von Jesu uneigentlich Gemeinte eigentlich gefaſst, und wenn er sich etwa in bildlicher Rede bisweilen als denjenigen dargestellt hatte, welcher dem verirrten und hungernden Volke das wahre Lebensbrot, die beste Zukost, zu reichen vermöge, womit er vielleicht den Sauerteig der Pharisäer in Gegensaz stellte: so habe dieſs in der Sage, ihrer realistischen Richtung gemäſs, die Wendung genommen, als ob Jesus wirklich einmal in der Wüste hungernde Volksmassen wunderbar gespeist hätte. Wenn das vierte Evangelium die Reden vom Himmelsbrot als veranlaſst durch die Speisung hinstellt, so könnte das Verhältniſs leicht umgekehrt dieſs gewesen sein, daſs die Entstehung dieser Geschichte durch jene Rede veranlaſst war, zumal auch der Eingang der johanneischen Erzählung mit seinem: πόθεν ἀγοράσομεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι; sich gleich bei'm ersten Anblick des Volks in Jesu Munde eher denken läſst, wenn er damit auf eine Speisung durch das Wort Gottes (vgl. Joh. 4, 32 ff.), auf eine Stillung des geistigen Hungers (Matth. 5, 6.) anspielte, um das höhere Verständniſs seiner Jünger zu üben (πειράζων), als wenn er wirklich an leibliche Sättigung gedacht, und seine Jünger nur in der Hinsicht auf die Probe gestellt haben soll, ob sie sich dabei auf seine Wunderkraft verlassen würden. Weniger ladet zu einer solchen Ansicht die Erzählung der Synoptiker ein: durch die bildlichen Reden vom Sauerteig für sich konnte die Entstehung der Speisungsgeschichte nicht veranlaſst werden, und da somit das johanneische Evangelium in Bezug auf jenen Schein eigentlich allein steht, so ist es dem Charakter desselben doch angemessener, zu vermuthen, daſs es die traditionell überkommene Wundererzählung zu bild-

lichen Reden im alexandrinischen Geschmacke verwendet, als daſs es uns die ursprünglichen Reden aufbewahrt habe, aus welchen die Sage jene Wundergeschichte gesponnen hätte.

Sind nun vollends die ausserhalb des N. T.s liegenden möglichen Veranlassungen zur Entstehung der Speisungsgeschichte sehr stark: so werden wir den aufgenommenen Versuch, dieselbe aus N. T.lichen Stoffen zu construiren, wieder fallen lassen müssen. Und hier erinnert uns gleich der vierte Evangelist durch die dem Volke in den Mund gelegte Erwähnung des Manna, jenes Himmelsbrots, welches Moses in der Wüste den Vorfahren zu essen gegeben habe (V. 31.), an einen der berühmtesten Züge der israëlitischen Urgeschichte (2 Mos. 16.), welcher sich ganz dazu eignete, daſs in der messianischen Zeit ein Nachbild desselben erwartet wurde, wie wir denn wirklich aus rabbinischen Schriften wissen, daſs unter denjenigen Zügen, welche vom ersten Goël auf den zweiten übergetragen wurden, das Verleihen von Himmelsbrot eine Hauptstelle einnahm [13]). Und wenn das mosaische Manna sich dazu hergiebt, als Vorbild des von Jesu auf wunderbare Weise vermehrten Brotes angesehen zu werden: so könnten die Fische, welche Jesus ebenso wunderbar vermehrte, daran erinnern, wie auch durch Moses nicht nur in dem Manna ein Brotsurrogat, sondern auch in den Wachteln eine Fleischspeise dem Volk zu Theil geworden war (2 Mos. 16, 8. 12. 13. 4 Mos. 11, 4—Ende). Vergleicht man diese mosaischen Erzählungen mit unsrer evangelischen, so findet sich auch in den einzelnen Zügen eine auffallende Ähnlichkeit. Das Lokal ist beidemale die Wüste; die Veranlassung des Wunders hier wie dort die Besorgniſs, das Volk möchte in der Wüste Mangel leiden, oder gar durch Hunger zu Grunde gehen: in der A. T.-

---

13) S. den 1. Band, S. 73, Anm.

lichen Geschichte die vorlaute, mit Murren verbundene des Volks, in der N. T.lichen die kurzsichtige der Jünger und die menschenfreundliche Jesu. Steht hierauf mit der Anweisung des lezteren an die Jünger, sie sollen dem Volk zu essen geben, in welcher schon sein Vorhaben einer wunderbaren Speisung liegt, die Zusage parallel, welche Jehova dem Moses gab, das Volk mit Manna (2 Mos. 16, 4.) und mit Wachteln (2 Mos. 16, 12. 4 Mos. 11, 18—20) zu speisen: so ist ganz besonders sprechend die Ähnlichlichkeit des Zuges der evangelischen Erzählung, daſs die Jünger es als Unmöglichkeit ansehen, für eine so groſse Volksmasse in der Wüste Nahrungsmittel herbeizuschaffen, mit dem, was der A. T.liche Bericht den Moses gegen die Verheiſsung Jehova's, das Volk mit Fleisch zu sättigen, zweifelnd einwenden läſst (4 Mos. 11, 21 f.). Wie nämlich die Jünger, so findet auch Moses die Menge des Volks zu groſs, als daſs er für möglich halten könnte, es hinreichend mit Nahrungsmitteln zu versorgen; wie jene fragen, woher in der Wüste so viele Brote nehmen? so fragt Moses ironisch, ob sie denn Schafe und Rinder (was sie nicht hatten) schlachten sollen? und wie die Jünger einwenden, daſs nicht einmal durch die erschöpfendste Ausgabe von ihrer Seite dem Bedürfniſs gründlich abgeholfen werden könnte: so hatte Moses in einer andern Wendung erklärt, um das Volk so, wie Jehova verhieſs, sättigen zu können, müſste das Unmögliche geschehen (die Fische aus dem Meer herbeikommen), — Einwendungen, auf welche dort Jehova, wie hier Jesus, nicht achtet, sondern das Volk zur Empfangnahme der wunderbaren Speise sich rüsten heiſst.

So analog übrigens der Hergang der ausserordentlichen Speisung auf beiden Seiten ist, so findet sich doch der wesentliche Unterschied, daſs im A. T. beidemale, bei dem Manna wie bei den Wachteln, von wunderbarer Beischaffung zuvor nicht vorhandener Speise, im neuen aber von

wunderbarer Vermehrung eines schon vorhandenen, aber unzureichenden Vorraths die Rede ist, so daſs die Kluft zwischen der mosaischen Erzählung und der evangelischen zu groſs wäre, um diese unmittelbar aus jener ableiten zu können. Sehen wir uns hier nach einem Mittelglied um, so trifft es sich ganz sachgemäſs, daſs zwischen Moses und den Messias auch in diesem Stück die Propheten eintreten. Von Elias ist es bekannt, wie durch ihn und um seinetwillen der geringe Vorrath an Mehl und Öl, den er bei der Wittwe zu Zarpath fand, wunderbar vermehrt, oder näher während der ganzen Dauer einer Hungersnoth zureichend erhalten wurde (1 Kön. 17, 8—16.). Noch weiter, und mehr zur Ähnlichkeit mit der evangelischen Erzählung entwickelt findet sich diese Wundergeschichte bei Elisa (2. Kön. 4, 42 ff.). Dieser will, wie Jesus in der Wüste mit 5 Broten und 2 Fischen 5000, so während einer Hungersnoth mit 20 Broten (welche, wie die von Jesu vertheilten bei Johannes, als Gerstenbrote bezeichnet werden) nebst etwas zerriebenem Getreide (כַּרְמֶל, LXX: *παλάθας*) 100 Menschen speisen, ein Miſsverhältniſs zwischen Vorrath und Mannschaft, welches sein Diener, wie dort Jesu Jünger, in der Frage ausdrückt, was denn für 100 Mann dieſs Wenige solle [14]? Elisa wie Jesus läſst sich dadurch nicht irren, sondern befiehlt dem Diener, das Vorhandene dem Volk zu essen zu geben, und wie in der evangelischen Erzählung das Sammeln der übriggebliebenen Brocken, so wird auch in der A. T.lichen am Schlusse das besonders hervorgehoben, daſs unerachtet von dem Vorrath so Viele gegessen hatten, doch noch Überschuſs sich

---

14) 2. Kön. 4, 43. LXX: *τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν;* | Joh. 6, 9: *ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;*

herausgestellt habe [15]. Die einzige Differenz ist hier eigentlich noch die geringere Zahl der Brote und die gröſsere des gesättigten Volks auf Seiten der evangelischen Erzählung; allein wer weiſs nicht, daſs überhaupt die Sage nicht leicht nachbildet, ohne zugleich zu überbieten, und wer sieht nicht, daſs es insbesondre der Stellung des Messias völlig angemessen war, seine Wunderkraft zu der eines Elisa, was das Bedürfniſs natürlicher Mittel betrifft, in das Verhältniſs von 5 zu 20, was aber die übernatürliche Leistung, in das von 5000 zu 100 zu setzen? Paulus freilich, um die Folgerung abzuschneiden, daſs, wie die beiden A. T.lichen, so auch die ihnen so auffallend ähnliche evangelische Erzählung mythisch zu fassen sei, dehnt auch auf jene den Versuch einer natürlichen Erklärung aus, den er an dieser durchgeführt, und läſst den Ölkrug der Wittwe durch Beiträge der Prophetenschüler voll erhalten werden, die 20 Brote aber für 100 Mann vermöge einer lobenswerthen Mäſsigkeit derselben zureichen [16], eine Erklärung, welche in dem Maaſse noch weniger verführerisch ist, als die entsprechende der N. T.lichen Erzählung, in welchem bei jener vermöge ihrer gröſseren Zeitentfernung weniger kritische (und vermöge ihres nur mittelbaren Verhältnisses zum Christenthum auch weniger dogmatische) Beweggründe vorhanden sind, an ihrer historischen Richtigkeit festzuhalten.

Diese mythische Deduktion der Speisungsgeschichte vollständig zu machen, fehlt nichts mehr, als die Nachweisung, daſs auch die späteren Juden noch von besonders heiligen Männern glaubten, es werde durch ihren Einfluſs

15) Ebendas. V. 44: καὶ ἔφαγον, καὶ κατέλιπον κατὰ τὸ ῥῆμα Κυρίε. Matth. 14, 20: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων κ. τ. λ.

16) ex. Handb. 2, S. 237 f.

geringer Speisevorrath zureichend gemacht, — und auch mit solchen Notizen hat uns der uneigennützige Sammlerfleiſs von Dr. Paulus beschenkt, wie namentlich, daſs zur Zeit eines besonders heiligen Mannes die wenigen Schaubrote zur Sättigung der Priester bis zum Überfluſs zugereicht haben [17]. Consequenterweise sollte der genannte Ausleger auch diese Erzählung natürlich, etwa gleichfalls durch die Mäſsigkeit jener Priester, zu erklären suchen: doch die Geschichte steht ja nicht im Kanon, daher kann er sie unbedenklich für ein Mährchen halten, und räumt ihrer auffallenden Ähnlichkeit mit der evangelischen nur so viel ein, daſs vermöge des durch jene rabbinische Notiz dokumentirten Glaubens der Juden an dergleichen Speisevermehrungen auch die N. T.liche Erzählung von judaisirenden Christen frühzeitig in gleichem (wunderhaftem) Sinne habe aufgefaſst werden können. Allein laut unsrer Untersuchung ist der evangelische Bericht in diesem Sinne schon abgefaſst, und lag dieser Sinn im Geist der jüdischen Volkssage, so ist die evangelische Erzählung ohne Zweifel ein Produkt derselben.

§. 99.

Jesus verwandelt Wasser in Wein.

An die Speisungsgeschichte läſst sich die Erzählung des vierten Evangeliums (2, 1 ff.) anreihen, daſs Jesus bei einer Hochzeit zu Kana in Galiläa Wasser in Wein verwandelt habe. Nach Olshausen sollen beide Wunder unter dieselbe Kategorie zusammenfallen, indem beidemale ein Substrat vorhanden sei, dessen Substanz modificirt

17) Joma f. 39, 1: Tempore Simeonis justi benedictio erat super duos panes pentecostales et super decem panes προθέσεως, ut singuli sacerdotes, qui pro rata parte acciperent quantitatem olivae, ad satietatem comederent, imo ut adhuc reliquiae superessent.

Digitized by Google

werde [1]). Allein hiebei ist der logische Unterschied übersehen, daſs in der Speisungsgeschichte die Modification des Substrats eine bloſs quantitative, eine Vermehrung des bereits in dieser Eigenschaft Vorhandenen, ist (Brot wird nur mehr Brot, aber bleibt Brot): wogegen bei der Hochzeit zu Kana das Substrat qualitativ modificirt, aus etwas nicht bloſs mehr dergleichen, sondern ein Anderes (aus Wasser Wein) wird, somit eine eigentliche Transsubstantiation vor sich geht. Zwar giebt es qualitative Veränderungen, welche naturgemäſs erfolgen, und deren plözliche Hervorbringung von Seiten Jesu noch leichter denkbar wäre, als eine ebenso schnelle Vermehrung des Quantums, wie z. B. wenn er plözlich Most zu Wein, oder Wein zu Essig gemacht haben würde: denn dieſs wäre nur ein beschleunigtes Hindurchführen desselben vegetabilischen Substrats, des Traubensafts, durch verschiedene ihm natürliche Zuständlichkeiten; wogegen es schon wunderbarer wäre, wenn Jesus dem Saft einer andern Pflanzenfrucht, z. B. des Apfels, die Qualität des Traubensafts ertheilt hätte, ob er gleich hiebei doch immer noch innerhalb der Grenzen desselben Naturreichs stehen geblieben wäre. Hier nun aber, wo Wasser in Wein verwandelt wird, ist von einem Naturreich in das andere, vom Elementarischen in das Vegetabilische übergesprungen, ein Wunder, welches so weit über dem Speisungswunder steht, als wenn Jesus dem Rath des Versuchers Gehör gegeben, und aus Steinen Brot gemacht hätte.

Auch auf diese, wie auf die vorige Wundererzählung wendet Olshausen, nach Augustin [2]), die Kategorie eines beschleunigten Naturprocesses an, so daſs hier nichts Andres geschehen sein soll, als in accelerirter Weise dassel-

---

1) b. Comm. 2, S. 74.

2) In Joann. tract. 8: Ipse vinum fecit in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus.

·, was in langsamer Entwickelung sich jährlich am Wein-
ock darstelle. Diese Betrachtungsweise wäre in dem Fall
·gründet, wenn das Substrat, auf welches Jesus ein-
·irkte, dasselbe gewesen wäre, aus welchem naturgemäſs
er Wein hervorzugehen pflegt: hätte er eine Weinrebe
ur Hand genommen, und diese plözlich zum Blühen und
·ragen reifer Trauben gebracht, so lieſse sich dieſs ein
eschleunigter Naturproceſs nennen. Auch so übrigens hät-
·n wir noch keinen Wein, und brachte Jesus aus der zur
land genommenen Rebe sogleich auch diesen hervor, so
auſste er noch ein unsichtbares Surrogat des Kelterns, also
inen beschleunigten Kunstproceſs hinzufügen, so daſs auch
o schon die Kategorie des beschleunigten Naturprocesses
nzureichend würde. Doch wir haben ja keine Rebe als
ubstrat dieser Weinproduktion, sondern Wasser, und
iebei könnte von einem beschleunigten Natnrproceſs nur
lann mit Fug gesprochen werden, wenn jemals aus Was-
·er, sei es auch noch so allmählig, Wein entstände. Hier
wird nun der Sache die Wendung gegeben, daſs allerdings
aus Wasser, aus der durch Regen u. dgl. in die Erde ge-
brachten Feuchtigkeit, die Rebe ihren Saft ziehe, den sie
sofort zur Produktion der Traube und des in ihr enthal-
tenen Weines verwende, so daſs folglich allerdings jähr-
lich vermöge eines natürlichen Processes aus Wasser Wein
entstehe [3]). Allein abgesehen davon, daſs das Wasser nur
Eine der elementarischen Potenzen ist, welche die Rebe
zu ihrer Fruchtbarkeit nöthig hat, und daſs zu demselben
noch Erde, Luft und Licht hinzukommen müssen: so könnte
doch weder von einer, noch von allen diesen elementari-
schen Potenzen zusammen gesagt werden, daſs sie die

3) So, von Olshausen gebilligt, Augustin a. a. O.: sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem opere Domini.

Traube oder den Wein hervorbringen, daſs also Jesus, wenn er aus Wasser Wein hervorbrachte, dasselbe, nur schneller, gethan habe, was sich in allmähligem Processe jährlich wiederhole, sondern auch hier wieder sind wesentlich verschiedene logische Kategorieen verwechselt. Wir mögen nämlich das Verhältniſs des Produkts zum Producirenden, von welchem es sich hier handelt, unter die Kategorie von Kraft und Äusserung, oder von Ursache und Wirkung stellen: niemals wird gesagt werden können, daſs das Wasser die Kraft oder die Ursache sei, welche Trauben und Wein hervorbringe, sondern die Kraft, welche deren Entstehung verursacht, ist immer nur die vegetabilische Individualität des Weinstocks, zu welcher sich das Wasser nebst den übrigen elementarischen Agenzien nur wie die Solicitation zur Kraft, wie die Veranlassung zur Ursache verhält. D. h. ohne Einwirkung von Wasser, Luft u. s. f. kann allerdings die Traube nicht entstehen, so wenig als ohne die Rebe; aber der Unterschied ist, daſs in der Rebe die Traube an sich oder dem Keime nach bereits vorhanden ist, welchem Wasser u. s. f. nur zur Entwicklung verhelfen: in diesen elementarischen Wesen dagegen ist die Traube weder *actu* noch *potentia* vorhanden, sie können dieselbe auf keine Weise aus sich, sondern nur aus einem Andern, der Rebe, entwickeln. Aus Wasser Wein machen heiſst also nicht, eine Ursache schneller als auf natürlichem Wege erfolgen würde, zur Wirksamkeit bringen, sondern ohne Ursache, aus der bloſsen Veranlassung, die Wirkung entstehen lassen, oder bestimmter auf das Organische bezogen, ein organisches Produkt ohne den producirenden Organismus aus dem bloſsen unorganischen Material, oder vielmehr nur aus Einem Bestandtheil dieses Materials, hervorrufen: ungefähr wie wenn Einer aus Erde, ohne Dazwischenkunft der Getreidepflanze, Brot, aus Brot, ohne es vorher durch einen thierischen Körper assimiliren zu lassen, Fleisch, aus Wein auf eben

dieselbe Weise Blut gemacht haben sollte. Will man sich daher nicht bloſs auf das Unbegreifliche eines Allmachtsworts Jesu berufen, sondern mit Olshausen den Proceſs, der in dem fraglichen Wunder enthalten sein müſste, nach Art eines Naturprocesses sich näher bringen: so muſs man nur nicht, um die Sache scheinbarer zu machen, einen Theil der dazu gehörigen Momente verschweigen, sondern alle hervorstellen, welche dann folgende gewesen sein müſsten: 1) Zu dem elementarischen *agens* des Wassers müſste Jesus die Kraft der übrigen oben genannten Elemente gefügt, dann aber 2) was die Hauptsache ist, die organische Individualität der Rebe ebenso unsichtbar herbeigeschafft haben; 3) hätte er nun den natürlichen Proceſs dieser Gegenstände mit einander, das Blühen und Fruchttragen der Rebe sammt dem Reifen der Traube bis zum Augenblicklichen beschleunigt; 4) hierauf den Kunstproceſs des Pressens u. s. f. unsichtbar und plözlich geschehen lassen, und endlich 5) den weiteren Naturproceſs der Gährung wieder bis zum Augenblicklichen beschleunigen müssen. Auch hier demnach ist die Bezeichnung des wunderbaren Vorgangs als beschleunigten Naturprocesses nur von zwei Momenten unter fünfen hergenommen, während deren drei unter diesen Gesichtspunkt sich gar nicht bringen lassen, von welchen doch die beiden ersten, namentlich das zweite, von einem Belange sind, der selbst den bei der Speisungsgeschichte von dieser Vorstellungsweise vernachlässigten Momenten nicht zukam: so daſs also von einem beschleunigten Naturproceſs hier so wenig wie dort die Rede sein kann [4]. Da aber allerdings diese Kategorie die einzige

---

4) Auch Lücke, 1, S. 405. findet die Analogie mit dem bezeichneten Naturprocess mangelhaft und undeutlich, und weiss sich hierüber nur dadurch einigermassen zu beruhigen, dass ein ähnlicher Übelstand auch bei dem Speisungswunder stattfinde.

oder äusserste ist, unter welcher wir dergleichen Vorgänge unserem Vorstellen und Begreifen näher bringen können: so ist mit der Unanwendbarkeit jener Kategorie auch die Undenkbarkeit des Vorgangs dargethan.

Doch nicht allein in Bezug auf die Möglichkeit, sondern auch auf die Zweckmäſsigkeit und Schicklichkeit ist das vorliegende Wunder in Anspruch genommen worden. Zwar der in älteren [5]) und neueren [6]) Zeiten gemachte Vorwurf, daſs es Jesu unwürdig sei, sich nicht allein in Gesellschaft von Trunkenen betreten zu lassen, sondern ihrer Trunkenheit durch seine Wunderkraft noch Vorschub zu thun, ist als übertrieben abzuweisen, indem, wie die Erklärer mit Recht bemerken, aus dem ὅταν μεθυσθῶσι (V. 10.), welches der ἀρχιτρίκλινος in Bezug auf den gewöhnlichen Hergang bei dergleichen Mahlen bemerkt, für den damaligen Fall nichts mit Sicherheit gefolgert werden kann. So viel jedoch bleibt immer, was nicht allein Paulus und die Probabilien [7]) bemerklich machen, sondern auch Lücke und Olshausen als eine bei'm ersten Anblick sich aufdringende Bedenklichkeit zugestehen, daſs nämlich Jesus durch dieses Wunder nicht, wie er sonst pflegte, irgend einer Noth, einem wirklichen Bedürfniſs abhalf, sondern nur einen weiteren Reiz der Lust herbeischaffte; nicht sowohl hülfreich, als vielmehr gefällig sich erwies; mehr nur so zu sagen ein Luxuswunder, als ein wirklich wohlthätiges verrichtete. Sagt man hier, es sei ein hinreichender Zweck des Wunders gewesen, den Glauben der Jünger zu befestigen [8]), was nach V. 11. auch wirklich die Folge war: so muſs man sich erinnern, daſs bei den übrigen Wundern Jesu in der Regel nicht allein das For-

---

5) Bei Chrysostomus, homil. in Joann. 21.
6) Woolston, Disc. 4.
7) p. 42.
8) Tholuck, z. d. St.

male derselben, d. h. daſs sie ausserordentliche Erfolge waren, etwas Wünschenswerthes, nämlich den Glauben der Anwesenden, zur Folge hatte, sondern auch ihrem Materialen, d. h. daſs sie in Heilungen, Speisungen u. dgl. bestanden, eine wohlthätige Absicht zum Grunde lag. Bei dem gegenwärtigen Wunder fehlt diese Seite, und Paulus hat so Unrecht nicht, wenn er auf den Widerspruch aufmerksam macht, welcher darin liege, daſs Jesus zwar dem Versucher gegenüber jede Aufforderung zu solchen Wundern, die, ohne materiell wohlthätig, und durch ein dringendes Bedürfniſs gefordert zu sein, nur formell etwa Glauben und Bewunderung wirken könnten, abgewiesen, und nun doch ein solches Wunder gethan haben sollte [9]).

Man war daher supranaturalistischerseits auf die Wendung angewiesen, nicht Glauben überhaupt, welcher ebenso gut oder noch besser durch eine auch materiell wohlthätige Wunderhandlung zu bewirken war, sondern eine ganz specielle, eben nur durch dieses Wunder zu bewirkende Überzeugung habe Jesus durch dasselbe hervorbringen wollen. Und hier lag nun nichts näher, als durch den Gegensaz von Wasser und Wein, um welchen sich das Wunder dreht, an den Gegensaz zwischen dem *βαπτίζων ἐν ὕδατι* (Matth. 3, 11.), der zugleich ein *οἶνον μὴ πίνων* war (Luc. 1, 15. Matth. 11, 18.), und demjenigen, welcher, wie er mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufte, so auch die feurige, geistreiche Frucht des Weinstocks sich nicht versagte, und daher *οἰνοπότης* gescholten ward (Matth. 11, 19.), erinnert zu werden, um so mehr, da das vierte Evangelium, welches die Erzählung von der Hochzeit zu Kana enthält, in seinen ersten Abschnitten besonders die Tendenz zeigt, vom Täufer zu Jesu herüberzuführen. Daher haben denn Herder [10]) und nach ihm einige

9) Comm. 4, S. 151 f.

10) Von Gottes Sohn u. s. f. nach Johannes Evangelium, S. 131 f.

Andere [11]) angenommen, Jesus habe durch jenes Vornehmen seinen Jüngern, von welchen mehrere vorher Schüler des Täufers gewesen waren, das Verhältniſs seines Geistes und Amtes zu dem des Johannes versinnlichen, und den Anstoſs, welchen sie etwa an seiner liberaleren Lebensweise nehmen mochten, durch das Wunder niederschlagen wollen. Allein hier tritt nun dasjenige ein, was gleichfalls selbst Freunde dieser Auslegung als auffallend hervorheben [12]), daſs Jesus das sinnbildliche Wunder nicht benüzt, um durch erläuternde Reden seine Jünger über sein Verhältniſs zum Täufer aufzuklären. Wie nöthig eine solche Auslegung war, wenn das Wunder nicht seinen speciellen Zweck verfehlen sollte, erhellt sogleich daraus, daſs der Referent nach V. 11. dasselbe gar nicht in diesem Sinn, als Veranschaulichung einer besondern Maxime Jesu, sondern ganz allgemein, als φανέρωσις seiner δόξα, verstanden hat [13]). War also doch jene specielle Verständigung Jesu Zweck bei dem vorliegenden Wunder, so hat ihn der Verfasser des vierten Evangeliums, d. h. nach der Voraussetzung jener Erklärer sein empfänglichster Schüler, miſsverstanden, und Jesus, diesem Miſsverständniſs vorzubeugen, auf unzweckmäſsige Weise versäumt; oder, wenn man dieses Beides nicht annehmen will, so bleibt es dabei, daſs Jesus den allgemeinen Zweck, seine Wunderkraft zu zeigen, gegen seine sonstige Weise durch eine Handlung zu erreichen gesucht hätte, an deren Stelle er eine nüzlichere scheint haben setzen zu können.

Auch das unverhältniſsmäſsige Quantum Weins, welches Jesus den Gästen gewährt, muſs in Erstaunen setzen.

---

11) C. C. Flatt, über die Verwandlung des Wassers in Wein, in Süskind's Magazin, 14. Stück, S. 86 f. Olshausen a. a. O. S. 75 f.

12) Olshausen a. a. O.

13) Auch Lücke findet jene symbolische Deutung zu weit hergeholt, und zu wenig im Tone der Erzählung begründet. S. 406.

6 Krüge, jeder 2 bis 3 μετρητὰς faſsend, gäben, wenn der dem hebräiſchen Bath entſprechende attiſche μετρητὴς, zu 1½ römiſchen *amphoris* oder 21 Würtembergiſchen Maaſsen, verſtanden iſt, 252—378 Maaſs [14]). Welches Quantum für eine Geſellſchaft, die bereits ziemlich getrunken hatte! Welche ungeheuren Krüge! ruft auch Dr. PAULUS aus, und wendet nun Alles an, um die Maaſsangabe des Textes zu verkleinern. Auf die ſprachwidrigſte Weiſe giebt er dem ἀνὰ ſtatt ſeiner diſtributiven eine zuſammenfaſſende Bedeutung, ſo daſs die 6 Hydrien nicht jede, ſondern zuſammen 2 bis 3 Metreten enthalten haben ſollen, und auch OLSHAUSEN getröſtet ſich nach SEMLER deſſen, daſs ja nirgends bemerkt ſei, das Waſſer aller Krüge ſei in Wein verwandelt worden. Allein das ſind Ausflüchte: wem die Herbeiſchaffung eines ſo verſchwenderiſch und gefährlich groſsen Quantums von Seiten Jeſu unglaublich iſt, der muſs daraus auf einen unhiſtoriſchen Charakter der ganzen Erzählung ſchlieſsen.

Eigenthümliche Schwierigkeit macht bei dieſer Erzählung auch das Verhältniſs, in welches ſie Jeſum zu ſeiner Mutter und dieſe zu ihm ſezt. Nach des Evangeliſten ausdrücklicher Angabe war dieſes Wunder die ἀρχὴ τῶν σημείων Jeſu: und doch zählt ſeine Mutter ſo beſtimmt darauf, er werde hier ein Wunder thun, daſs ſie ihm den eingetretenen Weinmangel nur anzeigen zu dürfen glaubt, um ihn zu übernatürlicher Abhülfe zu bewegen, und ſelbſt als ſie eine abweiſende Antwort erhält, verliert ſie dieſe Hoffnung ſo wenig, daſs ſie den Dienern Anweiſung giebt, der Winke ihres Sohnes gewärtig zu ſein (V. 3. 5.). Wie ſollen wir dieſe Erwartung eines Wunders bei Jeſu Mutter erklären? ſollen wir die johanneiſche Angabe, die Waſſerverwandlung ſei das erſte Zeichen Jeſu geweſen, nur

14) WURM, de ponderum, mensurarum etc. rationibus ap. Rom. et Graec. p. 125. 126. Vgl. LÜCKE, z. d. St.

auf die Zeit seines öffentlichen Lebens beziehen, für seine Jugend aber die apokryphischen Wunder der Kindheitsevangelien voraussetzen? oder wenn dieſs schon Chrysostomus mit Recht zu unkritisch gefunden hat[15], sollen wir lieber vermuthen, Maria habe, vermöge ihrer durch die Zeichen bei Jesu Geburt bewirkten Überzeugung, daſs er der Messias sei, auch Wunder von ihm erwartet, und, wie vielleicht schon bei einigen früheren, so nun auch bei diesem Anlaſs, wo die Verlegenheit groſs war, eine Probe jener Kraft von ihm verlangt[16]? Wenn nur jene frühe Überzeugung der Angehörigen Jesu von seiner Messianität in etwas wahrscheinlicher, und namentlich die ausserordentlichen Ereignisse der Kindheit, durch welche sie hervorgebracht worden sein soll, mehr beglaubigt wären! wozu noch kommt, daſs, auch den Glauben der Maria an die Wunderkraft ihres Sohnes vorausgesezt, immer nicht erhellt, wie sie unerachtet seiner abweisenden Antwort doch noch zuversichtlich erwarten konnte, er werde gerade bei dieser Gelegenheit sein erstes Wunder thun, und bestimmt zu wissen glauben, er werde es gerade so thun, daſs er die Diener dazu gebrauchen würde. Dieſs bestimmte Wissen der Maria selbst um die Modalität des zu verrichtenden Wunders scheint auf eine vorangegangene Eröffnung Jesu gegen sie zu deuten, und so sezt Olshausen voraus, Jesus habe seiner Mutter über das Wunder, das er vorhatte, einen Wink gegeben gehabt. Wann aber sollte diese Eröffnung geschehen sein? schon wie sie zu der Hochzeit giengen? da müſste also Jesus vorausgesehen haben, daſs es an Wein gebrechen würde, in welchem Falle dann aber Maria nicht wie von einer unerwarteten Verlegenheit ihn von dem *οἶνον οὐκ ἔχουσι* in Kenntniſs setzen konnte. Oder erst nach dieser Anzeige, also in Verbindung mit den

15) Homil. in Joann. z. d. St.
16) Tholuck, z. d. St.

Worten: *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; κ. τ. λ.*? aber hiemit läſst sich eine so entgegengesetzte Eröffnung gar nicht in Verbindung denken, man müſste sich denn die abweisenden Worte laut, die zusagenden aber leise, bloſs für Maria, gesprochen vorstellen, was eine Komödie veranstalten hieſse. Begreift man somit auf keine Weise, wie Maria ein Wunder, und gerade ein solches, erwarten konnte, so lieſse sich der ersteren Schwierigkeit zwar durch die Annahme scheinbar answeichen, daſs Maria nicht in Erwartung eines Wunders, sondern nur so, wie sie sich in allen schwierigen Fällen bei ihrem Sohne Raths erholte, sich auch in diesem an ihn gewendet habe [17]: aber seine Erwiederung zeigt, daſs er in den Worten seiner Mutter die Aufforderung zu einem Wunder gefunden hatte, und die Anweisung, welche Maria den Dienern giebt, bleibt ohnehin bei dieser Annahme unerklärt.

Die Erwiederung Jesu auf die Aumahnung seiner Mutter (V. 4.) ist ebenso oft auf übertriebene Weise getadelt [18]) als auf ungenügende gerechtfertigt worden. Man mag immerhin sagen, das hebräische מַה־לִּי וָלָךְ, dem das *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* entspreche, komme z. B. 2. Sam. 16, 10. auch als gelinder Tadel vor [19]), oder sich darauf berufen, daſs mit dem Amtsantritt Jesu sein Verhältniſs zur Mutter, was die Wirksamkeit betrifft, sich gelöst habe [20]): gewiſs durfte doch Jesus auf die Gelegenheiten, seine Wundermacht in Anwendung zu bringen, mit Bescheidenheit aufmerksam gemacht werden, und so wenig derjenige, welcher ihm einen Krankheitsfall mit hinzugefügter Bitte um Hülfe anzeigte, eine Schmähung verdiente, so wenig und noch weniger Maria, wenn sie einen eingetretenen Mangel mit bloſs

---

17) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 135. Vgl. auch Calvin, z. d. St.

18) z. B. von Woolston a. a. O.

19) Flatt, a. a. O. S. 90; Tholuck, z. d. St.

20) Olshausen, z. d. St.

hinzugedachter Bitte um Abhülfe zu seiner Kenntniſs brachte. Ein Anderes wäre es gewesen, wenn Jesus den Fall nicht geeignet, oder gar unwürdig gefunden hätte, ein Wunder an denselben zu knüpfen: dann hätte er die auffordernde Anzeige als Reizung zu falscher Wunderthätigkeit (wie in der Versuchungsgeschichte) hart abweisen mögen; so hingegen, da er bald darauf durch die That zeigte, daſs er den Anlaſs allerdings eines Wunders werth finde, ist schlechterdings nicht einzusehen, wie er der Mutter ihre Anzeige, die ihm nur vielleicht einige Augenblicke zu frühe kam, verdenken konnte [21]).

Den zahlreichen Schwierigkeiten der supranaturalistischen Auffassung hat man auch hier durch natürliche Deutung der Geschichte zu entfliehen versucht. Von der Sitte ausgehend, daſs bei jüdischen Hochzeiten Geschenke an Wein oder Öl gewöhnlich waren, und davon, daſs Jesus, der 5 neugeworbene Schüler als ungeladene Gäste mitbrachte, einen Mangel an Wein voraussehen konnte, nimmt man an, des Scherzes wegen habe Jesus sein Geschenk auf unerwartete und geheimniſsvolle Weise anbringen wollen. Die δόξα, welche er durch diese Handlung offenbarte, ist hienach nur seine Humanität, welche gehörigen Ortes auch einen Spaſs zu machen nicht verschmähte; die πίςις, die er sich dadurch bei seinen Jüngern zuwege brachte, ist das freudige Anschlieſsen an einen Mann, welcher nichts von dem drückenden Ernste zeigte, den man sich vom Messias prognosticirte. Die Mutter wuſste um den Vorsaz des Sohnes und mahnt ihn, wie es ihr Zeit schien, denselben zur Ausführung zu bringen; er aber erinnert sie scherzend, ihm nicht durch Vorschnelligkeit den Spaſs zu verderben. Daſs er Wasser einschöpfen lieſs, scheint zu der scherzhaften Täuschung gehört zu haben, welche er beabsichtigte; daſs, als auf Einmal Wein statt Was-

21) Vgl. auch die Probabilien, p. 41 f.

sers in den Krügen sich fand, dieſs für eine wunderbare Verwandlung gehalten wurde, ist leicht begreiflich in einer späten Nachtstunde, wo man schon ziemlich getrunken hatte; daſs endlich Jesus die Hochzeitleute über den wahren Thatbestand nicht aufklärte, war die natürliche Consequenz, die hervorgebrachte scherzhafte Täuschung nicht selbst zerstören zu wollen [22]). Wie übrigens die Sache zugegangen, durch welche Veranstaltung Jesus den Wein an die Stelle des Wassers gebracht, dieſs, meint Paulus, lasse sich nicht mehr ausmachen; genug, wenn wir wissen, daſs Alles natürlich vor sich gegangen sei. Da aber nach der Annahme dieses Auslegers der Evangelist sich der Natürlichkeit des Erfolgs im Allgemeinen bewuſst war, warum hat er uns keinen Wink darüber gegeben? Wollte er auch den Lesern die Überraschung bereiten, welche Jesus den Zuschauern bereitet hatte, so muſste er sie doch hinterher auflösen, um die Täuschung nicht bleibend zu machen. Namentlich durfte er nicht den irreführenden Ausdruck gebrauchen, daſs Jesus durch diesen Akt τὴν δόξαν αὐτοῦ (V. 11.), was in der Sprache seines Evangeliums nur dessen höhere Würde bedeuten kann, geoffenbart habe; er durfte den Vorfall kein σημεῖον nennen, was ein Übernatürliches involvirt; er durfte endlich nicht durch den Ausdruck: τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον (V. 9.), noch weniger unten (4, 46.) durch die Bezeichnung Kana's mit ὅπου ἐποίησεν ὕδωρ οἶνον, den Schein erregen, als stimmte er der wunderhaften Auffassung des Vorgangs bei [23]). Diese Schwierigkeiten suchte der Verfasser der natürlichen Geschichte durch die Einräumung zu umgehen, daſs der Referent selbst, Johannes, die Sache für ein Wunder angesehen habe und als solches erzähle. Indeſs, abgesehen

---

22) Paulus, Comm. 4, S. 150 ff.; L. J. 1, a, S. 169 ff.; Natürliche Geschichte, 2, S. 61 ff.

23) Vgl. hierüber Flatt a. a. O. S. 77 ff. und Lücke, z. d. Absch

von der unwürdigen Art, wie er diesen Irrthum des Evangelisten erklärt [24]), wäre es von Jesu nicht wohl denkbar, daſs er auch seine Schüler in der Täuschung der übrigen Gäste erhalten, und nicht wenigstens ihnen eine Aufklärung über den wirklichen Hergang der Sache gegeben haben sollte. Man müſste daher annehmen, der Referent dieses Vorfalls im vierten Evangelium sei keiner von Jesu Schülern gewesen, was jedoch über die Sphäre dieser Erklärungsweise hinausgeht. Doch auch zugegeben, daſs der Referent selbst, wer er immer sein möge, in der Täuschung derer, welche in dem Vorgang ein Wunder sahen, befangen gewesen sei, wobei also seine Darstellungsweise und die von ihm gebrauchten Ausdrücke begreiflich würden: so ist Jesu Verfahren und Handlungsweise desto unbegreiflicher, wenn kein wirkliches Wunder im Spiel war. Warum richtete er die Darbringung des Geschenks mit raffinirtem Fleiſse so ein, daſs es als wunderbare Bescheerung erscheinen muſste? warum lieſs er namentlich die Gefäſse, in welche er sofort den Wein zu bringen im Sinne hatte, vorher mit Wasser voll machen, dessen nothwendige Wiederentfernung am unbemerkten Vornehmen der Sache nur hinderlich sein konnte? wenn man nicht mit Woolston annehmen will, er habe dem Wasser nur durch zugegossene Liqueure einen Weingeschmack ertheilt. Das Gefühl dieser doppelten Schwierigkeit, theils das Hineinbringen des Weins in die bereits mit Wasser gefüllten Krüge denkbar zu machen, theils Jesum von dem Verdacht freizusprechen, als hätte er den Schein einer wunderbaren Verwandlung des Wassers erregen wollen, mag es gewesen sein, was den Verfasser der natürlichen Geschichte bewog, den Zusammenhang zwischen dem eingefüllten Wasser und dem später zum Vorschein gekommenen Wein ganz zu zerreissen

---

24) Er giebt dem *μεθύσκεσθαι* V. 10. eine Beziehung auch auf den Johannes.

durch die Annahme, das Wasser habe Jesus holen lassen, weil es auch daran fehlte, und er den wohlthätigen Gebrauch des Waschens vor und nach der Tafel empfehlen wollte, den Wein aber habe er hernach aus einer anstossenden Kammer, wohin er ihn gestellt hatte, herbeibringen lassen — eine Auffassung, bei welcher freilich entweder die Trunkenheit sämmtlicher Gäste und namentlich des Referenten als ziemlich bedeutend angenommen werden müſste, wenn sie den aus der Kammer gebrachten Wein für einen aus den Wasserkrügen geschöpften angesehen haben sollen, oder die täuschende Veranstaltung Jesu als sehr fein angelegt, was mit seiner sonstigen Geradheit sich nicht verträgt.

In dieser Klemme zwischen der supranaturalen und der natürlichen Erklärung, von welchen auch hier die eine so wenig als die andre genügen kann, müſsten wir nun mit dem neuesten Ausleger des vierten Evangeliums warten, „bis es Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des besonnenen christlichen Denkens die Lösung dieser Räthsel zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen [25]", wenn uns nicht ein Ausweg schon dadurch angezeigt wäre, daſs wir die betreffende Geschichte nur bei dem Einen Johannes finden. War sie, einzig in ihrer Art wie sie ist, zugleich das erste Zeichen Jesu, so muſste sie, wenn auch damals noch nicht alle Zwölfe mit Jesu waren, doch diesen allen bekannt werden, und wenn auch unter den übrigen Evangelisten kein Apostel ist, doch in die allgemeine Tradition und von da in die synoptischen Aufzeichnungen übergehen: so, da sie nur Johannes hat, scheint die Annahme, daſs sie in einem den Synoptikern unbekannten Sagengebiet erst entstanden, leichter als die andere, daſs sie aus dem ihrigen so frühzeitig verschwunden sei; es kommt nur darauf an, ob wir im Stande sind, nachzuweisen, wie

25) Lücke, S. 407.

auch ohne historischen Grund eine solche Sage sich gestalten konnte. Kaiser verweist hiefür auf den abenteuerlichen Geist des verwandelnden Orients: aber diese Instanz ist so unbestimmt, daſs Kaiser allerdings noch die Voraussetzung eines wirklich vorgefallenen humanen Scherzes Jesu nöthig hat [26]), womit er in der unglücklichen Mitte zwischen mythischer und natürlicher Erklärung stehen bleibt, aus welcher man nicht eher herauskommt, als bis man bestimmtere, näher liegende mythische Anhalts- und Entstehungspunkte für eine Erzählung herbeizuschaffen im Stande ist. Im gegenwärtigen Falle nun braucht man weder bei'm Orient überhaupt, noch bei Verwandlungen im Allgemeinen stehen zu bleiben, da sich bestimmt Wasserverwandlungen im engeren Kreise der hebräischen Urgeschichte finden. Neben einigen Erzählungen, daſs Moses den Israëliten in der Wüste aus dürrem Felsen Wasser verschafft habe (2. Mos. 17, 1 ff. 4. Mos. 20, 1 ff.), eine Wasserbescheerung, welche, nachdem sie in modificirter Weise sich in der Geschichte Simson's wiederholt hatte (Richt. 15, 18 f.), auch in die messianischen Erwartungen übergetragen wurde [27]), ist die erste dem Moses zugeschriebene Wasserverwandlung jene Umwandlung alles Wassers in Ägypten in Blut, welche unter den sogenannten zehn Plagen aufgeführt wird (2. Mos. 7, 17 ff.). Neben dieser *mutatio in deterius* findet sich aber in der Geschichte des Moses auch eine am Wasser vollzogene *mutatio in melius*, indem er bitteres Wasser nach Jehova's Anweisung süſs machte (2. Mos. 14, 23 ff.), wie später auch Elisa ein ungesundes Wasser gut und unschädlich gemacht haben soll

---

26) bibl. Theol. 1, S. 200.

27) In der Band 1, S. 73. Anm. angeführten Stelle aus Midrasch Koheleth heisst es unter Anderem: Goël primus — ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas etc.

(2. Kön. 2, 19 ff.). Wie, laut der angeführten rabbinischen Stelle, die Wasserbescheerung, so scheint unsrer johanneischen Erzählung zufolge auch die Wasserverwandlung von Moses und den Propheten auf den Messias übergetragen worden zu sein, mit denjenigen Modificationen jedoch, welche in der Natur der Sache lagen. Konnte nämlich auf der einen Seite eine Veränderung des Wassers in's Schlimmere, wie jene mosaische Verwandlung desselben in Blut, konnte ein solches Strafwunder dem milden Geiste des als Messias erkannten Jesus nicht wohl angemessen gefunden werden: so konnte andrerseits eine solche Veränderung in's Bessere, welche, wie die Vertreibung der Bitterkeit oder Schädlichkeit, innerhalb der *species* des Wassers stehen blieb, und nicht, wie jene Verwandlung in Blut, die Substanz des Wassers selbst änderte, für den Messias ungenügend erscheinen; beides zusammengenommen aber, eine Veränderung des Wassers in's Bessere, welche zugleich eine specifische Veränderung seiner Substanz wäre, muſste beinahe von selbst eine Verwandlung in Wein geben. Diese ist nun von Johannes so erzählt, wie es zwar nicht der Wirklichkeit, um so mehr aber dem Geist seines Evangeliums angemessen gefunden werden muſs. Denn so undenkbar, geschichtlich betrachtet, die Härte Jesu gegen seine Mutter erscheint: so ganz im Geiste des vierten Evangeliums ist es, seine Erhabenheit als des göttlichen λόγος durch ein solches Benehmen gegen Bittende (wie Joh. 4, 48.), und selbst gegen seine Mutter, auf die Spitze zu stellen [28]). Ebenso im Geiste dieses Evangelisten ist es auch, den festen Glauben, welchen Maria unerachtet der abweisenden Antwort Jesu behielt, dadurch herauszuheben, daſs er sie in einer historisch unmöglichen Ahnung selbst von der Art und Weise, wie Jesus das Wunder ver-

28) Vgl. die Probabilien, a. a. O.

richten würde, die oben besprochene Anweisung den Dienern geben läſst.

§. 100.

Jesus verwünscht einen unfruchtbaren Feigenbaum.

Die Anekdote von dem Feigenbaum, welchen Jesus, weil er, hungrig, keine Früchte auf ihm fand, durch sein Wort verdorren machte, ist den zwei ersten Evangelien eigenthümlich (Matth. 21, 18 ff. Marc. 11, 12 ff.), wird aber von ihnen mit Abweichungen erzählt, welche auf die Ansicht von der Sache von Einfluſs sind. Und zwar schien die eine dieser Abweichungen des Markus von Matthäus der natürlichen Erklärung so günstig zu sein, daſs man namentlich auch mit Rücksicht auf sie dem Evangelisten neuerlich eine Tendenz zu natürlicher Ansicht von den Wundern Jesu zugeschrieben, und um dieser einen, günstigen Abweichung willen ihn auch bei der andern, ziemlich unbequemen, die sich in vorliegender Erzählung findet, in Schutz genommen hat.

Bliebe es nämlich bei der Art, wie der erste Evangelist den Erfolg der Verwünschung Jesu angiebt: *καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ* (V. 19.), so würde es wohl schwer halten, hier mit einer natürlichen Erklärung anzukommen, da auch die gewaltsame Paulus'sche Deutung, nach welcher das *παραχρῆμα* nur weiteres menschliches Zuthun, nicht aber eine längere Zeitfrist ausschlieſsen soll, doch nur auf unbefugtem Herübertragen des Markus in den Matthäus beruht. Bei Markus nämlich verwünscht Jesus den Baum am Morgen nach seinem Einzug in Jerusalem, und erst am folgenden Morgen bemerken die Jünger im Vorübergehen, daſs der Baum verdorrt ist. Durch diese Zwischenzeit, welche Markus zwischen der Rede Jesu und dem Verdorren des Baumes offen läſst, drängt sich nun die natürliche Erklärung der ganzen Geschichte ein, darauf fuſsend, daſs in dieser Frist der Baum wohl auch durch na-

Digitized by Google

türliche Ursachen habe verdorren können. Demgemäſs soll nun Jesus an dem Baume neben dem Mangel an Früchten auch sonst noch eine Beschaffenheit bemerkt haben, aus welcher er ein baldiges Absterben desselben prognosticirte, und dieses Prognostikon soll er ihm in den Worten: von dir wird wohl Niemand mehr Früchte zu essen bekommen, gestellt haben. Als die Hitze des Tages die Voraussage Jesu unvermuthet schnell verwirklichte, und die Jünger dieſs am andern Morgen bemerkten, da erst sezten sie diesen Erfolg mit den Worten Jesu vom vorigen Morgen in Verbindung, und begannen diese als Verwünschung aufzufassen; eine Deutung, welche übrigens Jesus nicht bestätigt, sondern den Jüngern zu Gemüthe führt, mit nur einigem Selbstvertrauen werden sie nicht bloſs solche schon physiologisch bemerkbare Erfolge voraussagen, sondern noch viel Schwereres wissen und bewirken können [1]. Allein gesezt auch, die Angabe des Markus wäre die richtige, so bleibt doch auch so die natürliche Erklärung unmöglich. Denn die Worte Jesu bei Markus (V. 14.): *μηκέτι ἐκ σοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μηδεὶς καρπὸν φάγοι*, müſsten, wenn sie bloſs eine Vermuthung, was wohl geschehen werde, enthalten sollten, nothwendig ein *ἂν* bei sich haben, und in dem *μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται* des Matthäus ist ohnehin der Befehl nicht zu verkennen, obgleich Paulus auch hier mit einem bloſsen „mag werden" abkommen möchte. Auch daſs Jesus den Baum selbst anredet, so wie das feierliche *εἰς τὸν αἰῶνα*, welches er hinzufügt, spricht gegen eine simple Voraussage und für die Verwünschung; Paulus fühlt dieſs wohl, und deutet daher mit unerlaubter Gewaltsamkeit das *λέγει αὐτῇ* zu einem Sagen in Beziehung auf den Baum um, während er das *εἰς τὸν αἰῶνα* durch die Übersetzung: in die Folgezeit hin, abschwächt. Doch gesezt auch, die Evangelisten hätten aus

1) Paulus, ex. Handb., 3, a, S. 157 ff.

ihrer irrigen Ansicht von dem Vorgang heraus die Worte Jesu über den Feigenbaum in etwas verändert, und Jesus also wirklich dem Baum nur ein Prognostikon gestellt: so hat er doch, als das Vorausgesagte eingetreten war, den Erfolg seiner übernatürlichen Einwirkung zugeschrieben. Denn wenn er das, was er in Bezug auf den Feigenbaum geleistet, als ein ποιεῖν bezeichnet (V. 21. bei Matth.), so kann schon dieſs nur gezwungen auf eine bloſse Voraussage bezogen werden; namentlich aber, wenn er es dem Bergeversetzen gegenüberstellt, so muſs, wie dieses nach jeder möglichen Deutung doch immer ein Bewirken ist, ebenso auch jenes als eine Einwirkung auf den Baum gefaſst werden; jedenfalls muſste Jesus dem κατηράσω des Petrus (V. 21. Marc.) entweder widersprechen, oder war sein Stillschweigen darüber Zustimmung. Schreibt demnach Jesus das Verdorren des Baums hinterher seiner Einwirkung zu, so hat er entweder auch schon durch seine Anrede an denselben eine Einwirkung beabsichtigt, oder er hat den zufälligen Erfolg zur Täuschung seiner Jünger ehrgeizig miſsbraucht, ein Dilemma, in welchem uns die Worte Jesu, wie sie von den Evangelisten referirt sind, entschieden auf die erstere Seite hinweisen.

Unerbittlich also werden wir von diesem natürlichen Erklärungsversuch auf die supranaturalistische Auffassung zurückgedrängt, so schwierig diese auch gerade bei vorliegender Geschichte ist. Was sich gegen die physische Möglichkeit einer solchen Einwirkung sagen lieſse, übergehen wir, nicht zwar, als ob wir mit Hase uns anheischig machen könnten, sie aus der natürlichen Magie zu begreifen [2]), sondern weil eine andere Schwierigkeit die Untersuchung schon vorher abschlieſst, und gar nicht bis zur Erwägung der physischen Möglichkeit kommen läſst. Dieser entscheidende Anstoſs betrifft die moralische Möglich-

2) L. J. §. 128.

keit einer solchen Handlung von Seiten Jesu. Was er hier vollzieht, ist ein Strafwunder. Ein solches findet sich sonst in den kanonischen Berichten über das Leben Jesu nicht: nur die apokryphischen Evangelien sind, wie oben bemerkt wurde, voll davon. In einem der kanonischen Evangelien findet sich vielmehr eine gleichfalls schon öfters angeführte Stelle, Luc. 9, 55 f., welche es als Bewuſstsein Jesu ausspricht, daſs eine Benützung der Wunderkraft, um Strafe zu üben und Rache zu nehmen, dem Geiste seines Berufs widerspreche, und dasselbe Bewuſstsein spricht der Evangelist über ihn aus, wenn er das jesaianische: *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει κ. τ. λ.* auf ihn anwendet (Matth. 12, 20). Diesem Grundsaz und seinem sonstigen Verfahren gemäſs hätte Jesus vielmehr einen dürren Baum neubeleben, als einen grünen verdorren machen müssen, und um seine dieſsmalige Handlungsweise zu begreifen, müſsten wir Gründe nachzuweisen im Stande sein, welche er gehabt haben könnte, von dem dort ausgesprochenen Grundsaz, welcher keine Zeichen der Unächtheit gegen sich hat, in diesem Falle abzugehen. Die Gelegenheit, bei welcher er jenen Grundsaz aufstellte, war die aus Anlaſs der Weigerung eines samarischen Dorfs, Jesum und seine Jünger gastlich aufzunehmen, an ihn gerichtete Frage der Zebedaiden, ob sie nicht nach der Weise des Elias Feuer auf das Dorf herabregnen lassen sollen? worauf sie Jesus an die Eigenthümlichkeit des Geistes mahnt, dem sie angehören, mit welcher ein so verderbendes Thun sich nicht vertrage. In unserem Falle hatte es Jesus nicht wie dort mit Menschen, die sich unrecht gegen ihn betragen hatten, sondern mit einem Baume zu thun, den er nicht in der erwünschten Verfassung traf. Statt daſs nun hierin ein besonderer Grund läge, von jener Regel abzugehen, ist vielmehr der Hauptgrund, welcher in jenem ersten Falle möglicherweise zur Verhängung eines Strafwunders hätte bewegen können, bei diesem zweiten nicht vorhanden. Der

moralische Zweck der Strafe nämlich, den Gestraften zur Einsicht und Anerkenntniſs seines Fehlers zu bringen und dadurch zu bessern, fällt einem Baume gegenüber völlig weg, und selbst von Strafe als Vergeltung kann bei einem unfreien Naturgegenstande nicht die Rede sein [3]). Sich gegen einen leblosen Gegenstand, den man eben nicht im erwünschten Zustand findet, zu ereifern, wird mit Recht als Mangel an Bildung ausgelegt; in solcher Entrüstung bis zur Zerstörung des Gegenstandes fortzugehen, wird selbst für roh und unwürdig angesehen, und Woolston hat so Unrecht nicht, wenn er behauptet, an jedem Andern als an Jesu würde eine solche Handlung streng getadelt werden [4]). Zwar bei wirklich objektiv und habituell fehlerhafter Beschaffenheit eines Naturgegenstandes kann es wohl etwa geschehen, daſs der Mensch ihn aus dem Wege räumt, um einen bessern an seine Stelle zu setzen, wozu übrigens immer nur der Eigenthümer die gehörige Aufforderung und Befugniſs hat (vgl. Luc. 13, 7.). Daſs aber dieser Baum, weil er eben damals keine Früchte bot, auch im folgenden Jahre keine getragen haben würde, verstand sich keineswegs von selbst, und auch in der Erzählung wird das Gegentheil angedeutet, wenn Jesus seine Verwünschung so ausdrückt, daſs auf dem Baume nie mehr Früchte wachsen sollen, was also ohne diesen Fluch voraussezlich doch noch geschehen sein würde.

War so die üble Beschaffenheit des Baums keine habituelle, sondern nur eine vorübergehende, so war sie, wenn wir dem Markus weiter folgen, nicht einmal eine objektive, sondern rein subjektiv nur in dem zufälligen Verhältniſs des Baums zu dem augenblicklichen Wunsch und

3) Augustin, de verbis Domini in ev. sec. Joann. sermo 44: Quid arbor fecerat, fructum non afferendo? quae culpa arboris infoecunditas?

4) Disc. 4.

Digitized by Google

Bedürfniſs Jesu gegründet. Denn nach einem Zusaz, welcher die zweite Eigenthümlichkeit des Markus in dieser Erzählung bildet, war eben damals nicht Feigenzeit (V. 13.), es war also kein Fehler, vielmehr ganz in der Ordnung, daſs auch dieser Baum damals keine hatte, und Jesus, an den es schon Wunder nehmen muſs, daſs er so zur Unzeit Feigen auf dem Baum erwartete, hätte wenigstens, als er keine fand, sich auf das Ungegründete seiner Erwartung besinnen, und eine so ganz unbillige Handlung, wie die Verwünschung war, unterlassen sollen. Schon Kirchenväter stieſsen sich an diesem Zusaz des Markus, und fanden unter Voraussetzung desselben das Verfahren Jesu ganz besonders räthselhaft [5]); Woolston aber spottet nicht mit Unrecht, wenn ein Kentischer Bauer im Frühjahr Obst in seinem Garten suchte, und die Bäume umhiebe, welche keines haben, so würde er von Jedermann ausgelacht werden. Die Ausleger haben durch eine bunte Reihe von Conjekturen und Deutungen der Schwierigkeit dieses Zusatzes zu entgehen gesucht. Von der einen Seite hat man den Wunsch, daſs doch die schwierigen Worte lieber gar nicht dastehen möchten, geradezu in die Hypothese verwandelt, sie mögen wohl spätere Glosse sein [6]). Andrerseits, da, wenn ein Zusaz der Art dastehen sollte, eher die umgekehrte Angabe zu wünschen war, daſs damals Feigenzeit gewesen, um nämlich Jesu Erwartung, und seinen Unwillen, als er sie getäuscht sah, begreifen zu können: so hat man auf verschiedene Weise die Negation aus dem Satze

5) Orig. Comm. in Matth. Tom. 16, 29: *Ὁ δὲ Μάρκος ἀναγράψας τὰ κατὰ τὸν τόπον, ἀπεμφαῖνόν τι ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν προσέθηκε, ποιήσας, ὅτι — ὁ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων· — Εἴποι γὰρ ἄν τις· εἰ μὴ ὁ καιρὸς σύκων ἦν, πῶς ἦλθεν ὁ Ἰ. ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ, καὶ πῶς δικαίως εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγῃ;* vgl. Augustin a. a. O.

6) Toupii emendd. in Suidam, 1, p. 330 f.

zu entfernen gesucht, theils ganz gewaltsam, indem man statt οὐ οὗ las, nach ἦν interpungirte, hinter σύκων ein zweites ἦν supplirte, und übersezte: *ubi enim tum versabatur, tempus ficuum erat* [7]); theils abgeschmackt, durch Verwandlung des Satzes in einen Fragesaz: *nonne enim etc.* [8]); theils dadurch, daſs das *καιρὸς σύκων* von der Zeit der Feigenärnte genommen, und so in dem Zusaz die Angabe, die Feigen seien noch nicht weggelesen, d. h. noch auf den Bäumen gewesen, gefunden wird [9]), wofür man sich auf das *καιρὸς τῶν καρπῶν* Matth. 21, 34. beruft. Allein wie unter diesem Ausdruck, der eigentlich nur das *antecedens* der Ärnte, das Vorhandensein der Früchte auf Äckern oder Bäumen bezeichnet, wenn er in einem affirmativen Satze steht, das *consequens*, die mögliche Fruchteinsammlung, nur in der Art verstanden sein kann, daſs das *antecedens*, das Dasein der Früchte auf dem Felde, miteingeschlossen bleibt, folglich *ἔϛι καιρὸς καρπῶν* nur so viel bedeuten kann: die (reifen) Früchte stehen auf den Äckern, und sind demnach zur Einsammlung bereit: ebenso wird, wenn jener Ausdruck in einem negativen Satze steht, zuerst das *antecedens*, das Befindlichsein der Früchte auf dem Acker, Baum u. dgl., und erst mittelst dessen das *consequens*, die Einsammlung der Früchte, aufgehoben; *οὐκ ἔϛι καιρὸς σύκων* heiſst also: die Feigen sind nicht auf den Bäumen gegenwärtig, und somit auch nicht zum Einsammeln bereit, keineswegs aber umgekehrt: sie sind noch nicht eingesammelt, und stehen also noch auf den Bäumen. Aber nicht nur diese unerhörte Redefigur, daſs, während der Form nach das *antecedens* aufgehoben wird, dem Sinne nach nur das *consequens* aufgehoben, das *antecedens* aber

---

7) Heinsius u. A., bei Fritzsche z. d. St.

8) Maji Obs. s. bei dems.

9) Dahme, in Henke's n. Magazin, 2. Bd. 2. Heft, S. 252. Auch Kuinöl, in Marc. p. 150 f.

gesezt sein soll, sondern noch eine andere, die man bald Synchysis, bald Hyperbaton nennt, muſs bei dieser Erklärung angenommen werden. Denn als Angabe, daſs damals die Feigen noch auf den Bäumen gewesen, giebt der in Rede stehende Zusaz nicht den Grund, warum Jesus auf jenem Baume keine fand, sondern, warum er welche erwartete, er sollte also nicht hinter οὐδὲν εὗρεν κ. τ. λ., sondern nach ἦλθεν, εἰ ἄρα εὑρήσει κ. τ. λ. stehen, eine Versetzung, welche aber nur beweist, daſs diese ganze Erklärung gegen den Text läuft. Überzeugt einerseits, daſs der Zusaz des Markus das Obwalten günstiger Umstände für das Vorhandensein von Feigen auf jenem Baume verneine, aber andrerseits doch bemüht, Jesu Erwartung zu rechtfertigen, suchten andre Erklärer jener Verneinung statt des allgemeinen Sinns, daſs es überhaupt nicht an der Jahrszeit gewesen sei, wovon Jesus nothwendig hätte Notiz haben müssen, den particulären zu geben, daſs nur besondre Umstände, welche Jesu nicht nothwendig bekannt sein muſsten, der Fruchtbarkeit des Feigenbaums entgegengestanden haben. Ein ganz specielles Hinderniſs wäre es gewesen, wenn etwa der Boden, in welchem der Baum wurzelte, ein unfruchtbarer gewesen wäre, und wirklich soll nach Einigen καιρὸς σύκων einen für Feigen günstigen Boden bezeichnen [10]; Andere, mit mehr Achtung vor der Wortbedeutung von καιρος, bleiben zwar bei der Erklärung von günstiger Zeit, nur daſs sie diese nicht universell von einer stehend und alljährlich der Feigen ermangelnden Jahreszeit, sondern nur von einem einzelnen, zufällig den Feigen ungünstigen Jahrgang verstehen [11]. Allein καιρὸς ist zunächst die rechte Zeit im Gegensaz zur Unzeit, nicht eine günstige gegenüber einer ungünstigen; nun aber kann, wenn

10) s. bei Kuinöl, z. d. St.

11) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 175. Olshausen, b. Comm. 1, S. 782 f.

einer, auch in einem unfruchtbaren Jahrgang, zu der Zeit, in welcher sonst die Früchte zu reifen pflegen, solche sucht, doch nicht gesagt werden, daſs es zur Unzeit sei, vielmehr könnte ein Miſsjahr gerade dadurch bezeichnet werden, daſs, ὅτε ἦλθεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, man nirgends welche gefunden habe. Jedenfalls, wenn der ganze Jahrgang die Feigen, eine in Palästina so häufige Frucht, nicht begünstigte, muſste Jesus dieſs fast ebensogut wissen, als wenn die unrechte Jahrszeit war: so daſs das Räthsel bleibt, wie Jesus über eine Beschaffenheit des Baums, welche in Folge ihm bekannter Umstände nicht anders sein konnte, so ungehalten sein mochte.

Allein erinnern wir uns doch nur, wer es ist, dem wir jenen Zusaz verdanken. Es ist Markus, welcher in seinem erläuternden, veranschaulichenden Bestreben so Manches aus seinem Eignen zusezt, und dabei, wie längst anerkannt ist, und auch wir auf unsrem Wege schon zur Genüge gefunden haben, nicht immer auf die überlegteste Weise zu Werke geht. So hier nimmt er gleich das erste Auffallende, was ihm begegnet, daſs der Baum keine Früchte hatte, und ist eilig mit der Erklärung bei der Hand, es werde die Zeit nicht gewesen sein; merkt aber nicht, daſs er, indem er physikalisch die Leerheit des Baums erklärt, dadurch das Verfahren Jesu moralisch unerklärlich macht. Auch die oben erwähnte Abweichung von Matthäus in Betreff der Zeit, innerhalb welcher der Baum verdorrte, ist, weit entfernt, eine gröſsere Urkundlichkeit des Markus in dieser Erzählung [12]), oder eine Neigung zu natürlicher Erklärung des Wunderbaren zu beweisen, wieder nur aus demselben veranschaulichenden Bestreben, wie der zulezt betrachtete Zusaz, hervorgegangen. Das

12) Wie Sieffert meint, über den Ursprung u. s. f. S. 113 ff. Vergl. dagegen meine Recens. in den Jahrb. f. wiss. Kritik, Nov. 1834.

Digitized by Google

Bild eines auf ein Wort hin plözlich verdorrenden Baums fällt der Einbildungskraft schwer zu vollziehen: wogegen es nicht übel dramatisch genannt werden kann, den Proceſs des Verdorrens hinter die Scene zu verlegen, und erst von dessen Resultate die später Vorübergehenden Ansicht nehmen zu lassen. — Mit seiner Behauptung übrigens, es sei damals, etliche Tage vor Ostern, keine Zeit für Feigen gewesen, hätte, auf die klimatischen Verhältnisse Palästina's gesehen, Markus insofern recht, als in so früher Jahrszeit die frisch getriebenen Feigen jenes Jahrgangs noch nicht reif waren, indem die Frühfeige oder Boccore doch erst um die Mitte oder gegen Ende Juni's, die eigentliche Feige, die Kermus, aber gar erst im Augustmonat reif wird. Dagegen konnte um die Osterzeit noch vom vorigen Herbst und über den Winter her die dritte Frucht des Feigenbaums, die späte Kermus, hie und da auf einem Baume angetroffen werden [13]), wie denn nach Josephus ein Theil von Palästina (das Uferland des galiläischen Sees, freilich fruchtbarer, als die Gegend um Jerusalem, wo die fragliche Geschichte vorgieng) σῦκον δέκα μησὶν ἀδιαλείπτως χορηγεῖ [14]).

Doch wenn wir auch auf diese Weise die allerdings erschwerende Notiz des Markus, daſs der Mangel des Baums kein wirklicher gewesen, sondern nur Jesu vermöge einer irrigen Erwartung so erschienen sei, auf die Seite gebracht haben: so bleibt uns doch auch nach Matthäus noch das Miſsverhältniſs, daſs Jesus wegen eines vielleicht bloſs vorübergehenden Mangels einen Naturgegenstand zu Grunde gerichtet hätte. Weil ihn hiezu weder ökonomische Rücksichten, da er nicht Eigenthümer des Baumes war, noch auch moralische Absichten — auf einen

---

13) s. Paulus, a. a. O. S. 168 f.; Winer, b. Realw. d. A. Feigenbaum.

14) bell. jud. 3, 10, 8.

bewuſstlosen Naturgegenstand — bewogen haben können, so hat man den Ausweg ergriffen, als das eigentliche Objekt, auf welches Jesus hier wirken wollte, die Jünger zu substituiren, den Baum aber und was Jesus an ihm that, als bloſses Mittel seiner Absicht auf jene zu betrachten. Dieſs ist die symbolische Auffassung, durch welche schon die Kirchenväter, und nun auch die meisten orthodoxen Theologen unter den Neueren, die Handlungsweise Jesu von dem Vorwurf des Unpassenden zu befreien gemeint haben. Nicht Erboſsung über den Baum, der seinem Hunger keine Stillung bot, war hienach die Stimmung Jesu bei diesem Akte, sein Zweck nicht schlechtweg die Vertilgung des unfruchtbaren Gewächses: sondern mit Besonnenheit hat er die Gelegenheit eines früchteleer hefundenen Baumes dazu benüzt, den Jüngern durch eine symbolische Handlung anschaulicher und unvergeſslicher als durch Worte die Wahrheit zu machen, die nun entweder speciell so gefaſst werden kann, daſs das jüdische Volk, welches beharrlich keine Gott und dem Messias gefälligen Früchte bringe, zu Grunde gehen werde, oder allgemeiner so, daſs überhaupt jeder, der von guten Werken so entblöſst sei, wie dieser Baum von Früchten, einem ähnlichen Strafgerichte entgegenzusehen habe [15]. Mit Recht indeſs fordern andre Ausleger, wenn Jesus mit der Handlung dieſs bezweckte, so hätte er sich irgendwie darüber erklären müssen [16]; denn war bei seinen Gleichniſsreden eine Auslegung nöthig, so war sie bei einer Handlung um so unentbehrlicher, je mehr diese ohne eine derartige Hinweisung auf einen ausser ihr liegenden Zweck als Zweck für sich selbst gefaſst werden muſste. Zwar lieſse sich auch

15) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in seinen Studien, 1, S. 50. Sieffert, a. a. O. S. 115 ff. Olshausen, 1, S. 783 f.
16) Paulus, a. a. O. S. 170; Hase, L. J. §. 128; auch Sieffert, a. a. O.

hier, wie sonst, annehmen, Jesus habe wohl zur Verständigung seiner Jünger über das von ihm Vollzogene noch etwas gesprochen, was jedoch die Referenten, mit dem Wunderfaktum zufrieden, weggelassen haben. Allein sollte Jesus eine Deutung seiner Handlung im angegebenen symbolischen Sinne gegeben haben, so hätten die Evangelisten diese Rede nicht bloſs verschwiegen, sondern eine falsche an deren Stelle gesezt; denn sie lassen Jesum nach seinem Vornehmen mit dem Baume nicht schweigen, sondern aus Anlaſs einer verwundrungsvollen Frage seiner Jünger, wie es mit dem Baume zugegangen, eine Erläuterung geben, welche aber nicht jene symbolische, sondern von ihr verschieden, ja ihr entgegengesezt ist. Denn wenn Jesus ihnen sagt, sie sollen sich über das Verdorren des Feigenbaums auf sein Wort hin nicht wundern, mit nur wenigem Glauben werden sie noch Gröſseres zu thun im Stande sein: so legt er das Hauptgewicht auf sein Thun in der Sache, nicht auf den Zustand und das Leiden des Baums als Symbole; er hätte also, wenn doch auf das Leztere sein Absehen gieng, zweckwidrig zu seinen Jüngern gesprochen, oder vielmehr, wenn er so sprach, kann jenes seine Absicht nicht gewesen sein. Ebendamit fällt auch Sieffert's, ohnehin aus der Luft gegriffene Hypothese, daſs Jesus zwar nicht nach, wohl aber vor jenem Akte, auf dem Weg zum Feigenbaum hin, über den Zustand und die Zukunft des israëlitischen Volks mit seinen Jüngern Gespräche geführt habe, zu welchen die symbolische Verwünschung des Baums nur als von selbst verständlicher Schluſsstein gefügt worden sei; denn alles durch jene Einleitung etwa angebahnte Verständniſs des fraglichen Aktes hätte, zumal bei der Neigung der Zeit zum Mirakulösen, durch jenes Nachwort, welches nur die wunderbare Seite des Faktums berücksichtigte, wieder zu Nichte gemacht werden müssen. Mit Recht hat daher Ullmann den hinzugefügten Worten Jesu so weit nachgegeben, daſs er der

von ihm zuläſsig gefundenen symbolischen Auffassung die andere noch vorzieht, welche auch sonst schon vorgetragetragen war [17]), Jesus habe durch die Wunderhandlung den Seinigen einen neuen Beweis seiner Machtvollkommenheit geben wollen, um dadurch ihr Vertrauen auf ihn für die bevorstehenden Gefahren zu stärken. Oder vielmehr, da eine specielle Beziehung auf das bevorstehende Leiden nirgends hervorgehoben, und in den Worten Jesu nichts enthalten ist, was er nicht auch schon früher gesagt hätte (Matth. 17, 20. Luc. 17, 6.): so muſs man mit Fritzsche als die Ansicht der Referenten ganz allgemein diese aussprechen, Jesus habe seinen Unwillen über die Unfruchtbarkeit des Feigenbaums als Gelegenheit zur Verrichtung eines Wunders benüzt, dessen Zweck nur der allgemeine aller seiner Wunder war, sich als Messias zu beurkunden [18]). Ganz in dem von Fritzsche gezeichneten [19]) Geist der Referenten spricht daher Euthymius, wenn er alles Grübeln über den besondern Zweck der Handlung verbietet, und nur im Allgemeinen auf das Wunder in ihr zu sehen ermahnt [20]). Keineswegs aber folgt daraus, daſs auch wir uns des Nachdenkens hierüber enthalten, und ohne Weiteres das Wunder glaubig hinnehmen müſsten: vielmehr können wir uns der Bemerkung nicht erwehren,

---

17) Heydenreich, in den theol. Nachrichten, 1814, Mai, S. 121 ff.

18) Comm. in Matth. p. 637.

19) Comm. in Marc. p. 481: Male — vv. dd. in eo haeserunt, quod Jesus sine ratione innocentem ficum aridam reddidisse videretur, mirisque argutiis usi sunt, ut aliquod hujus rei consilium fuisse ostenderent. Nimirum apostoli, evangelistae et omnes primi temporis Christiani, qua erant ingeniorum simplicitate, quid quantumque Jesus portentose fecisse diceretur, curarunt tantummodo, non quod Jesu in edendo miraculo consilium fuerit, subtiliter et argute quaesiverunt.

20) *Μὴ ἀκριβολογεῖ, διατί τετιμώρηται τὸ φυτὸν, ἀναίτιον ὄν· ἀλλὰ μόνον ὅρα τὸ θαῦμα, καὶ θαύμαζε τὸν θαυματουργόν.*

daſs das besondere Wunder, welches wir hier haben, weder aus dem allgemeinen Zweck des Wunderthuns überhaupt, noch aus irgend einem besondern Zweck und Grund als wirklich von Jesu verrichtet sich erklären läſst, vielmehr in jeder Hinsicht seiner Theorie wie sonstigen Praxis widerstrebt, und deſswegen mit gröſserer Bestimmtheit als irgend ein andres, auch abgesehen von der Frage über die physische Möglichkeit, für ein solches erklärt werden muſs, welches Jesus nicht wirklich verrichtet haben kann.

Indem uns nun aber noch der positive Nachweis derjenigen Veranlassung obliegt, durch welche, auch ohne geschichtlichen Grund, eine solche Erzählung entstehen konnte: so finden wir in unsrer gewöhnlichen Quelle, dem A. T., zwar wohl manche bildliche Reden und Erzählungen von Bäumen und von Feigenbäumen insbesondere, aber keine, welche zu unsrer Erzählung eine so specifische Verwandtschaft hätte, daſs wir sagen könnten, diese sei jener nachgebildet. Statt dessen aber dürfen wir im N. T. nicht weit blättern, so finden wir schon, zuerst in des Täufers (Matth. 3, 10.), dann in Jesu eigenem Munde (7, 19.) die Gnome von dem Baum, der, weil er keine gute Frucht trägt, abgehauen und in's Feuer geworfen wird, und weiterhin (Luc. 13, 6 ff.) findet sich dieses Thema zu der fingirten Geschichte eines Herrn ausgeführt, welcher auf einem Feigenbaum in seinem Weinberge drei Jahre lang vergeblich Früchte sucht, und deſswegen denselben umhauen lassen will, wenn nicht durch die Fürbitte des Gärtners ihm noch eine einjährige Frist ausgewirkt würde. Schon Kirchenväter haben in der Verwünschung des Feigenbaums nur eine thatsächliche Ausführung der Parabel vom Feigenbaum gefunden [21]; freilich in dem Sinne der vorhin angeführten Erklärung, daſs Jesus selbst den damaligen Zustand und das bevorstehende Schicksal des jüdischen

21) Ambrosius, Comm. in Luc. z. d. St.

Digitized by Google

Volks wie früher durch eine bildliche Rede, so damals durch eine symbolische Handlung habe darstellen wollen; was, wie wir gesehen haben, undenkbar ist. Dennoch werden wir uns der Vermuthung nicht erwehren können, daſs wir hier ein und dasselbe Thema in drei verschiedenen Gestalten vor uns haben, zuerst in concentrirtester Form als Gnome, dann zur Parabel erweitert, und endlich zur Geschichte realisirt; wobei wir nur nicht annehmen, daſs Jesus, was er zweimal durch Worte, zulezt auch noch durch eine Handlung dargestellt, sondern, daſs die Tradition, was sie als Gnome und parabolische Geschichte vorfand, auch vollends zur wirklichen Begebenheit gemacht habe. Daſs in dieser wirklichen Geschichte das Ende des Baums ein etwas andres ist, als was ihm in der Gnome und Gleichniſsrede angedroht wird, nämlich Verdorren statt des Umgehauenwerdens, darf nicht zum Anstoſs gereichen. Denn war die Parabel einmal zur wirklichen Geschichte, mit dem Subjekt Jesus, geworden, war also ihr ganzer didaktischer und symbolischer Gehalt in der äusseren Handlung aufgegangen: so muſste diese, sollte sie noch Gewicht und Interesse haben, als Wunderhandlung sich bestimmen, also die durch Axt und Hauen natürlich vermittelte Vertilgung des Baums in ein unmittelbares Verdorren auf das Wort Jesu sich verwandeln. Zwar scheint gegen diese Ansicht von der Erzählung, nach welcher ihr innerster Kern doch kein andrer als ein symbolischer bliebe, sich ebendasselbe, was gegen die oben erwogene, einwenden zu lassen, daſs nämlich die daran sich knüpfende Rede Jesu einer solchen Auffassung widerstrebe. Allein bei unsrer Ansicht von den Berichten sind wir befugt, zu sagen, daſs mit der Umwandlung der Parabel zur Geschichte in der Tradition auch der ursprüngliche Sinn von jener verloren gieng, und, indem das Wunderbare als der Nerv der Sache betrachtet zu werden anfieng, irrigerweise jene, die Wundermacht und Glaubenskraft betreffende Re-

de damit verknüpft wurde. Sogar die besondere Veranlassung, warum gerade die Rede vom Bergeversetzen an die Erzählung vom Feigenbaum angeknüpft ist, läſst sich mit Wahrscheinlichkeit nachweisen. Die Glaubenskraft, welche hier durch ein von Erfolg begleitetes Sprechen zu einem Berge: ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν dargestellt ist, findet sich anderswo (Luc. 17, 6.) versinnbildlicht durch ein ebenso wirksames Sprechen zu einer Art von Feigenbaum (συκάμινος): ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ. So erinnerte der verwünschte Feigenbaum, sobald sein Verdorren als Wirkung der Wunderkraft Jesu gefaſst wurde, an den durch die wunderbare Kraft des Glaubens zu verpflanzenden Baum oder Berg, und so wurde dieses Diktum jenem Faktum angehängt. Hier also gebührt dem dritten Evangelium der Preiſs, welches uns die Parabel von der unfruchtbaren συκῇ, und die Gnome von der durch den Glauben zu verpflanzenden συκάμινος getrennt und rein, jede in ihrer ursprünglichen Form und Bedeutung, erhalten hat: während die beiden andern Synoptiker die Parabel zur Geschichte umgebildet, die Gnome aber (in etwas andrer Form) zu einer falschen Deutung jener angeblichen Geschichte verwendet haben.

Zehntes Kapitel.

Jesu Verklärung und lezte Reise nach Jerusalem.

§. 101.

Die Verklärung Jesu als wunderbarer äusserer Vorgang.

Mit den bisher untersuchten Wundererzählungen konnte die Geschichte von der Verklärung Jesu auf dem Berge nicht mehr verbunden werden, nicht bloſs weil sie kein von Jesu verrichtetes Wunder, wie jene, vielmehr ein an ihm vorgegangenes betrifft, sondern auch weil sie als ein für sich stehender Moment im Leben Jesu hervortritt, welche der Gleichartigkeit wegen nur etwa mit der Taufe und Auferstehung zusammengestellt werden könnte; wie denn Herder mit Recht diese drei Begebenheiten als die drei lichten Punkte himmlischer Beurkundung im Leben Jesu bezeichnet hat [1]).

So, wie sich die synoptische Erzählung (Matth. 17, 1 ff. Marc. 9, 2 ff. Luc. 9, 28 ff.) — denn im vierten Evangelium fehlt die Geschichte — dem ersten Anblick darbietet, haben wir hier einen wirklichen äusseren und zwar wunderbaren Vorgang: als Jesus 6—8 Tage nach seiner ersten Leidensverkündigung mit seinen drei vertrautesten Jüngern einen hohen Berg bestieg, waren diese Zeugen, wie mit Einem Male sein Angesicht und selbst seine Kleider in überirdischem Glanze sich verklärten, wie zwei ehrwürdige Gestalten aus dem Geisterreich, Moses und

1) Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien, S. 114.

Digitized by Google

Elias, erschienen, sich mit ihm zu unterreden, und wie endlich aus einer lichten Wolke eine himmlische Stimme Jesum für Gottes Sohn, dem sie Gehör zu schenken hätten, erklärte.

Diese wenigen Züge der Geschichte regen eine Menge Fragen an, um deren Sammlung sich Gabler ein besonderes Verdienst erworben hat [2]. Bei jedem der drei Momente des Vorgangs, dem Glanze, der Todtenerscheinung, und der Stimme, läſst sich sowohl nach der Möglichkeit, als nach dem zureichenden Zwecke fragen. Woher soll vorerst der ausserordentliche Glanz an Jesum gekommen sein? Bedenkt man, daſs von einem μεταμορφοῦσθαι Jesu die Rede ist, so scheint nicht an ein bloſses Beschienenwerden von aussen her, sondern an eine von innen kommende Verklärung gedacht werden zu müssen, so zu sagen an ein momentanes Durchleuchten der göttlichen δόξα durch die menschliche Hülle, wie auch Olshausen diese Begebenheit als einen Hauptmoment in dem Läuterungs- und Verklärungsprocesse faſst, in welchem er die Leiblichkeit Jesu während seines ganzen Lebens bis zur Himmelfahrt begriffen denkt [3]. Allein, ohne das schon oben Gesagte hier weiter auszuführen, daſs Jesus entweder kein wahrer Mensch war, oder die mit ihm während seines Lebens vorgegangene Läuterung eine andere gewesen sein muſs, als welche in einem Licht- und Leichtwerden des Körpers bestand: so ist in keinem Falle zu begreifen, wie an einem solchen Verklärungsproceſs ausser seinem Leibe auch seine Kleider theilnehmen konnten. Möchte man dieses lezteren Punktes wegen lieber an eine Beleuchtung von aussen denken, so wäre dieſs dann keine Metamorpho-

2) In einer Abhandlung über die Verklärungsgeschichte, in s. neuesten theol. Journal, 1. Bd. 5. Stück, S. 517 ff. Vgl. Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 233 ff.

3) b. Comm. 1, S. 534 f.

se, von welcher doch die Evangelisten sprechen: so daſs also diese Scene zu keiner in sich zusammenstimmenden Anschauung gebracht werden kann, wofern man nicht etwa mit Olshausen beides verbunden, Jesum sowohl strahlend als bestrahlt, sich denken will. Aber war dieser Glanz auch möglich: immer bleibt doch die Frage, wozu er denn gedient haben soll? Sagt man, was am nächsten liegt: um Jesum zu verherrlichen, so war der geistigen Verherrlichung gegenüber, welche Jesus durch Rede und That sich selber gab, diese physische durch glänzende Beleuchtung eine sehr unwesentliche, und fast kindisch zu nennen; soll sie aber dennoch zur Erhaltung des allzuschwachen Glaubens nöthig gewesen sein, so müſste sie vor der Menge, oder doch vor dem weiteren Kreise der Jünger, nicht aber vor dem engsten Ausschluſs der kräftigsten vorgenommen, mindestens den wenigen Augenzeugen nicht die Mittheilung gerade für die am meisten kritische Zeit, bis zur Auferstehung, untersagt worden sein. — Mit verstärkter Kraft kehren diese beiden Fragen bei dem zweiten Moment in unserer Geschichte, bei der Erscheinung der beiden Verstorbenen, wieder. Können abgeschiedene Seelen den Lebenden erscheinen? und wenn, wie es scheint, die beiden Gottesmänner mit ihrem vormaligen, nur verklärten, Leibe sich zeigten, woher nahmen sie diesen — nach biblischer Vorstellung — vor der allgemeinen Auferstehung? Zwar bei Elias, der ohne Ablegung des Körpers gen Himmel fuhr, macht dieſs weniger Schwierigkeit: allein Moses war doch gestorben, und sein Leichnam begraben worden. Vollends aber zu welchem Zweck sollten die beiden groſsen Todten erschienen sein? Die evangelische Darstellung, indem sie die beiden Gestalten als *συλλαλῶντες τῷ Ἰ.* darstellt, scheint den Zweck der Erscheinung in Jesum zu setzen; näher, wenn Lukas recht hat, bezog sich dieselbe auf das Jesu bevorstehende Leiden und Sterben. Aber angekündigt können sie ihm dieſs

nicht erst haben, da der einstimmigen Angabe der Synoptiker zufolge schon eine Woche vorher er selbst es vorausgesagt hatte (Matth. 16, 21 parall.). Daher vermuthet man, durch Moses und Elias sei Jesus nur von den näheren Umständen und Verhältnissen seines Todes genauer unterrichtet worden [4]); allein einerseits ist es der Stellung, welche die Evangelien Jesu zu den alten Propheten geben, nicht angemessen, daſs er von ihnen Belehrung bedurft haben soll, andrerseits hatte Jesus schon früher sein Leiden mit so genauen Zügen vorhergesagt, daſs die specielleren Eröffnungen aus der Geisterwelt nur etwa das παραδίδοσθαι τοῖς ἔθνεσιν nnd ἐμπτύεσθαι, wovon er erst später sagt (Matth. 20, 19. Marc. 10, 34.), betroffen haben könnten. Oder sollte die an Jesum zu machende Mittheilung nicht sowohl in einer Belehrung, als in einer Stärkung für sein bevorstehendes Leiden bestehen: so ist um diese Zeit noch keine Spur eines Gemüthszustands bei Jesu vorhanden, welcher einen Beistand dieser Art zu erheischen scheinen konnte; für das spätere Leiden aber hätte diese so frühe Stärkung doch nicht hingereicht, wie wir daraus sehen, daſs in Gethsemane eine weitere nöthig war. Werden wir so, wiewohl bereits gegen die Anlage des Textes, zu dem Versuch veranlaſst, ob sich der Erscheinung nicht vielleicht eine Beziehung auf die Jünger geben lasse, so reicht der Zweck der Glaubensstärkung überhaupt zur Begründung einer so besondern Veranstaltung theils als zu allgemein nicht aus, theils müſste Jesus in der Parabel vom reichen Mann den leitenden Grundsaz der göttlichen Fügungen in dieser Beziehung falsch gedeutet haben, wenn er ihn dahin aussprach, daſs, wer den Schriften des Mosses und der Propheten — und wie viel mehr, wer dem gegenwärtigen Christus — kein Gehör schenke, auch durch einen wiederkehrenden Todten nicht

4) Olshausen, a. a. O. S. 537.

zum Glauben gebracht werden würde, weſswegen denn eine solche Erscheinung, wenigstens zu jenem Zwecke, von Gott nicht verfügt werde. Der speciellere Zweck, die Jünger von der Übereinstimmung der Lehre und Schicksale Jesu mit Moses und den Propheten zu überzeugen, war zum Theil schon erreicht, zum Theil aber wurde er es erst nach dem Tode und der Auferstehung Jesu und der Ausgieſsung des Geistes, ohne daſs die Verklärung in dieser Hinsicht irgend Epoche gemacht hätte. — Endlich die Stimme aus der lichten Wolke (ohne Zweifel der *Schechinah*) ist, gleich der bei der Taufe, eine Gottesstimme; aber wie anthropomorphistisch muſs die Vorstellung von Gott sein, welche ein wirkliches hörbares Sprechen Gottes für möglich hält: oder wenn hier nur von einer Mittheilung Gottes an das geistige Ohr die Rede sein soll [5], so ist damit die Sache in das Visionäre hinübergespielt, und in eine ganz andere Betrachtungsweise übergesprungen.

§. 102.

Die natürliche Auffassung der Erzählung in verschiedenen Formen.

Den ausgeführten Schwierigkeiten derjenigen Ansicht, welche die Verklärung Jesu als wunderbare und zwar äussere Begebenheit betrachtet, hat man dadurch zu entgehen gesucht, daſs man den ganzen Vorgang in das Innere der dabei betheiligten Personen verlegte. Hiebei braucht das Wunderbare nicht sogleich aufgegeben zu werden, nur scheint es als ein im menschlichen Innern gewirktes Wunder einfacher und denkbarer zu sein. Man nimmt daher an, daſs durch göttliche Einwirkung das geistige Wesen der drei Apostel, und wohl auch Jesu selbst, bis zur Ekstase gesteigert worden sei, in welcher sie entweder wirklich mit der höheren Welt in Berührung traten, oder deren Gestalten auf's Lebendigste selbst produci-

5) Olshausen, S. 539. vgl. 178.

ren konnten, d. h. man denkt sich den Vorgang als Vision [1]). Allein die erste Stütze dieser Auffassung, daſs ja Matthäus selbst durch den Ausdruck: ὅραμα (V. 9.) die Sache als einen bloſs subjektiven, visionären Vorgang bezeichne, weicht alsbald, wenn man sich erinnert, daſs weder in der Wortbedeutung von ὅραμα das Merkmal des bloſs Innerlichen liegt, noch auch der N. T.liche Sprachgebrauch den Ausdruck nur für innere, sondern, wie A. G. 7,31., ebenso auch für äussere Anschauungen verwendet [2]). Die Sache selbst betreffend aber ist es unwahrscheinlich, und auch in der Schrift beispiellos, daſs Mehrere, wie hier Drei oder Viere, an demselben Gesichte Theil gehabt hätten [3]); wozu noch kommt, daſs die ganze schwierige Frage nach der Zweckmäſsigkeit einer solchen wunderbaren Veranstaltung auch bei dieser Auffassung der Sache wiederkehrt.

Diesen Anstoſs zu vermeiden, haben daher Andere den Vorgang zwar im Innern der betheiligten Personen belassen, aber als Produkt einer natürlichen Thätigkeit der Seele, das Ganze mithin für einen Traum erklärt [4]). Während oder nach einem von Jesu oder ihnen selbst gesprochenen Gebete, in welchem des Moses und Elias gedacht, und ihre Ankunft als messianischer Vorläufer gewünscht worden war, schliefen dieser Auffassung zufolge die drei Jünger ein, und träumten, indem wohl auch die von Jesu genannten Namen jener Beiden in ihre schlaftrunkenen Ohren hineintönten, als ob Moses und Elias gegenwärtig wären und Jesus sich mit ihnen unterhielte, was ihnen auch

1) So Tertull. adv. Marcion. 4, 22; Herder, a. a. O. S. 115 f., welchen auch Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 165 f. 169. beistimmt.

2) Fritzsche, in Matth. p. 552. Olshausen, 1, S. 533.

3) Olshausen, a. a. O.

4) Rau, symbola ad illustrandam Evv. de metamorphosi J. Chr. narrationem; Gabler, a. a. O. S. 539 ff. Kuinöl, Comm. z. Matth. p. 459 ff.

bei'm ersten, trüben Erwachen noch einen Augenblick vorschwebte. — Wie die vorige Erklärung auf das ὅραμα des Matthäus, so stützt sich diese darauf, daſs Lukas die Jünger als βεβαρημένοι ὕπνῳ, und erst gegen das Ende der Scene wieder als διαγρηγορήσαντες bezeichnet (V. 32.). Auf die Handhabe, welche der dritte Evangelist hiemit der natürlichen Erklärung bietet, wird nun ein bedeutender Vorzug seiner Erzählung vor der der beiden ersten begründet, indem die neueren Kritiker erklären, daſs durch diese und andre Züge, welche die Begebenheit dem Natürlichen näher bringen, die Darstellung bei Lukas sich als die ursprüngliche, die des Matthäus dagegen durch Weglassung derselben sich als die abgeleitete erweise, da bei der wundersüchtigen Richtung jener Zeit wohl Niemand solche, das Wunder mindernde Züge, wie das Schlafen der Jünger, hinzugedichtet haben würde [5]). Diese Schluſsweise würden wir zu der unsrigen machen müssen, wenn wirklich der bezeichnete Zug nur im Sinne der natürlichen Erklärung aufgefaſst werden könnte. Hier dürfen wir uns aber nur erinnern, wie bei einer andern Scene, in welcher das nach Lukas bei der Verklärung Jesu angekündigte Leiden in Erfüllung zu gehen anfieng, und bei welcher nach demselben Evangelisten gleichfalls eine himmlische Erscheinung Jesu zu Theil wurde, in Gethsemane nämlich, die Jünger ebenso, und zwar nach sämmtlichen Synoptikern, als καθεύδοντες erscheinen (Matth. 26, 40 parall.). Konnte hier schon die bloſs äussere, formelle Ähnlichkeit beider Scenen einen Referenten zur Übertragung des Zugs vom Schlaf in die Verklärungsgeschichte veranlassen: so konnte ihm noch mehr der Sinn und Inhalt dieses Zugs auch hier an seinem Orte scheinen. Durch das Schlafen der Jünger nämlich, eben während mit ihrem Meister das Wichtigste

5) Schulz, über das Abendmahl, S. 319; Schleiermacher, über den Lukas, S. 148 f.; vgl. auch Köster, Immanuel, S. 60 f.

vorgeht, wird ihr unendlicher Abstand von ihm, ihre Unfähigkeit, seine Höhe zu erreichen, und seine Überlegenheit bezeichnet; der Prophet, der Empfänger einer Offenbarung, ist unter den gewöhnlichen Menschen wie ein Wachender unter Schlafenden: weſswegen es sich ganz von selbst ergab, wie bei dem tiefsten Leiden, so auch hier bei der höchsten Verherrlichung Jesu die Jünger als schlaftrunkene darzustellen. Ist somit dieser Zug so weit entfernt, der natürlichen Erklärung Vorschub zu thun, daſs er vielmehr das an Jesu vorgegangene Wunder durch einen Contrast heben will: so sind wir auch nicht mehr befugt, den Bericht des Lukas als den ursprünglichen anzusehen, und auf seine Angabe eine Erklärung des Vorfalls zu bauen, sondern umgekehrt werden wir an jenem Zusaz, in Verbindung mit dem schon erwähnten V. 31., seine Darstellung als abgeleitete und ausgeschmückte erkennen [6], und uns mehr an die der beiden ersten Evangelisten halten müssen. Fällt auf diese Weise die Hauptstütze derjenigen Auffassung, welche hier nur einen natürlichen Traum der Apostel sieht, so hat diese ausserdem noch eine Menge innerer Schwierigkeiten. Sie sezt nur die drei Jünger als träumend voraus, und läſst Jesum wachen, also nicht in der Illusion begriffen sein. Die ganze evangelische Darstellung lautet aber so, als ob Jesus so gut wie die Jünger die Erscheinung gehabt hätte; namentlich konnte er, wenn das Ganze nur ein Traum der Jünger war, ihnen nicht hernach sagen: *μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα*, wodurch er sie ja eben in der Meinung bestärkt hätte, daſs es etwas Besonderes und Wunderbares gewesen sei. Hatte aber auch Jesus keinen Theil an dem Traum, so bleibt es doch immer noch unerhört, daſs drei Personen zu gleicher Zeit einen und denselben Traum haben sollten. Dieſs haben die

6) Diese Einsicht hat Bauer, a. a. O. S. 237, Fritzsche, p. 556, und zum Theil auch Paulus, ex. Handb. 2, S. 447 f.

Freunde dieser Erklärung eingesehen, und daher soll nun eigentlich nur der feurige Petrus, der ja auch allein spreche, so geträumt, die Referenten aber vermöge einer Synekdoche allen drei Jüngern zugeschrieben haben, was nur Einem von ihnen begegnet war. Allein daraus, daſs Petrus auch hier wie sonst den Sprecher macht, folgt nicht, daſs auch er allein jenes Gesicht gehabt habe, wovon das Gegentheil aus den klaren Worten der Evangelisten durch keine Redefigur entfernt werden kann. Doch die in Rede stehende Erklärung der Sache bekennt ihre Unzulänglichkeit noch deutlicher. Nicht nur das laute Aussprechen der Namen des Moses und Elias von Seiten Jesu muſs in den Traum der Jünger unterstützend hineinspielen, sondern auch ein Gewitter wird zu Hülfe genommen, welches in denselben durch seine Blitze das Bild von überirdischem Glanz, und durch seine Donnerschläge das von Gesprächen und Himmelsstimmen hineingebracht, und sie auch nach ihrem Erwachen noch einige Zeit in der Täuschung erhalten haben soll. Doch daſs die Jünger nach Lukas eben bei ihrem Erwachen (διαγρηγορήσαντες) die zwei Männer bei Jesu stehen sahen, sieht nicht wie eine bloſse aus dem Traum in das Wachen herübergenommene Täuschung aus, weſswegen denn Kuinöl die weitere Annahme herbeizieht, daſs, während die Jünger schliefen, wirklich zwei unbekannte Männer zu Jesu gekommen seien, welche die Erwachenden sofort mit ihren Träumen in Verbindung gebracht, und für Moses und Elias gehalten haben. Durch diese Wendung der Ansicht sind nun alle diejenigen Momente, welche die auf einen Traum zurückgehende Auffassung als innerlich vorschwebende betrachten sollte, wieder nach aussen getreten, indem die Vorstellung eines Lichtglanzes durch die Blitze, die Meinung, Stimmen zu hören, durch den Donner, endlich die Vorstellung von zwei bei Jesu anwesenden Personen durch die wirkliche Gegenwart zweier Unbekannten hervorgebracht worden

sein soll. Das Alles konnten die Jünger eigentlich nur im Wachen wahrnehmen, und fällt somit die Voraussetzung eines Traums als eine überflüssige hinweg.

Besser daher, sofern sie darin, daſs ihrer Drei an Einem Traume theilgenommen haben müſsten, eine eigenthümliche Schwierigkeit hat, den Faden, welcher nach dieser Erklärungsart den Vorgang noch an das Innere knüpft, ganz abgerissen, und Alles wieder in die Aussenwelt verlegt, so daſs wir, wie zuerst einen übernatürlichen, so nun einen natürlichen äusseren Hergang vor uns haben. Den Jüngern bot sich etwas Objektives dar: so erklärt sich, wie es mehrere zugleich wahrnehmen konnten; sie täuschten sich wachend über das Wahrgenommene: natürlich, weil sie alle in demselben Vorstellungskreis, in derselben Stimmung und Lage sich befanden. Dieser Ansicht zufolge ist das Wesentliche der Scene auf dem Berge eine geheime Zusammenkunft, welche Jesus beabsichtigte, und zu diesem Behufe die drei zuverlässigsten seiner Jünger mit sich nahm. Wer die zwei Männer waren, mit welchen Jesus zusammenkam, wagt Paulus nicht zu bestimmen; Kuinöl vermuthet heimliche Anhänger in der Art des Nikodemus; nach Venturini waren es Essener, Jesu geheime Verbündete. Ehe diese noch eintrafen, betete Jesus, und die Jünger, nicht zur Theilnahme gezogen, schliefen ein; denn den von Lukas an die Hand gegebenen Schlaf, wiewohl traumlos, behält diese Erklärung gerne bei, um bei eben erst Erwachten die Täuschung wahrscheinlicher zu machen. An fremden Stimmen, die sie bei Jesu hörten, wachen sie auf, sehen Jesum, der wahrscheinlich auf einem höheren Punkte des Berges, als wo sie sich gelagert hatten, stand, in einem ungewöhnlichen Glanz, der von den ersten Morgenstrahlen, welche, vielleicht durch nahe Schneelagen zurückgeworfen, auf Jesum fielen, herrührte, von ihnen aber in der ersten Überraschung für übernatürliche Verklärung gehalten wurde;

sie erblicken die beiden Männer, welche aus unbekannten Gründen der schlaftrunkene Petrus, und nach ihm die Übrigen, für Moses und Elias halten; ihre Bestürzung steigt, als sie die beiden Unbekannten in einem lichten Morgennebel, der sich, wie sie weggehen wollten, herabsenkte, verschwinden sehen, und aus dem Nebelgewölk einen derselben die Worte: οὗτός ἐστιν κ. τ. λ. rufen hören, welche sie unter diesen Umständen für eine Himmelsstimme halten muſsten [7]). Diese Erklärung, welcher auch Schleiermacher sich geneigt zeigt [8]), findet, wie die vorige, besonders in Lukas eine Stütze, weil bei diesem die Behauptung, die beiden Männer seien Moses und Elias gewesen, weit weniger zuversichtlich als bei Matthäus und Markus ausgesprochen werde, und mehr nur als Einfall des schlaftrunkenen Petrus erscheine. Dieſs bezieht sich darauf, daſs, während die beiden ersten Evangelisten geradezu sagen: ὤφθησαν αὐτοῖς Μωσῆς καὶ Ἠλίας, Lukas, wie es scheint behutsamer, von ἄνδρες δύο spricht, οἵτινες ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἠλίας, wobei dann die erstere Bezeichnung den objektiven Thatbestand, die zweite dessen subjektive Deutung enthalten soll. Allein dieser Deutung pflichtet der Referent, wenn er doch οἵτινες ἦσαν, und nicht ἐνομίζοντο. sagt, offenbar bei; weſswegen er also zuerst nur von zwei Männern spricht, und erst nachher ihre Namen nennt, davon kann die Absicht nicht gewesen sein, dem Leser eine beliebige andere Deutung offen zu lassen, sondern nur die, das Geheimniſsvolle der ausserordentlichen Scene durch die anfängliche Unbestimmtheit des Ausdrucks nachzubilden. Hat somit diese Erklärung ebensowenig als die bisher betrachteten in einer der evangelischen Erzählungen eine Stütze: so hat sie zugleich nicht mindere Schwierig-

7) Paulus, ex. Handb. 2, 436 ff. L. J. 1, b, S. 7 ff. Natürliche Geschichte, 3, S. 256 ff.

8) a. a. O.

keiten als jene in sich selbst. Die Morgenbeleuchtung auf ihren vaterländischen Bergen mufsten die Jünger so weit kennen, um sie von himmlischer Glorie unterscheiden zu können; wie sie auf die Meinung kamen, dafs die beiden Unbekannten Moses und Elias seien, ist zwar bei keiner der bisher vorgelegten Ansichten leicht, am schwersten aber bei dieser, zu erklären; wie Jesus, dem ja Petrus durch seinen Antrag, die zu erbauenden σκηνὰς betreffend, die Täuschung der Jünger zu erkennen gab, ihnen diese nicht benahm, ist unbegreiflich; wefswegen Paulus sich zu der Annahme flüchtet, Jesus habe die Anrede des Petrus überhört; die ganze Ansicht von geheimen Verbündeten Jesu ist eine mit Recht verschollene, und endlich hätte derjenige dieser Verbündeten, welcher aus der Wolke heraus jene Worte zu den Jüngern sprach, sich eine unwürdige Mystification erlaubt.

§. 103.

Die Verklärungsgeschichte als Mythus.

Wie immer also, so finden wir uns auch hier, nachdem wir den Kreis der natürlichen Erklärungen durchlaufen haben, zu der übernatürlichen zurückgeführt; aber ebenso entschieden von dieser abgestofsen, müssen wir, da eine natürliche Auslegung der Text verbietet, die textgemäfse supranaturale aber historisch festzuhalten aus rationalen Gründen unmöglich fällt, uns dazu wenden, die Aussagen des Textes kritisch zu untersuchen. Diese sollen zwar bei vorliegender Erzählung besonders zuverläfsig sein, da das Faktum von drei Evangelisten, welche namentlich auch in der genauen Zeitbestimmung auffallend zusammentreffen, erzählt, und überdiefs vom Apostel Petrus (2 Petr. 1, 17.) bezeugt werde [1]). Jene übereinstimmende Zeitan-

---

1) Paulus, ex. Hdb. S. 446; Gratz, 2, S. 165 f. Olshausen, 1, S. 533.

gabe, (ſofern die ἡμέραι ὀκτὼ des Lukas, je nachdem man zählt, mit den ἡμέραις ἓξ der andern daſſelbe ſagen) iſt allerdings auffallend; ſie läſst ſich aber, ſammt dem, daſs nach allen drei Referenten auf die Verkündigungsſcene die Heilung des dämoniſchen Knaben folgt, den die Jünger nicht hatten heilen können, ſchon durch die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien aus ſtehend gewordener evangeliſcher Verkündigung erklären, von welcher es nicht höher Wunder nehmen darf, daſs ſie manche Anekdoten ohne objektiven Grund auf beſtimmte Weiſe zuſammen gruppirt, als daſs ſie oft Ausdrücke, in welchen ſie hätte variiren können, durch alle drei Redaktionen hindurch feſtgehalten hat [2]). Die Beurkundung der Geſchichte durch die drei Synoptiker aber wird wenigſtens für die gewöhnliche Anſicht von dem Verhältniſs der vier Evangelien durch das Schweigen des johanneiſchen ſehr geſchwächt, indem nicht einzuſehen iſt, warum dieſer Evangeliſt eine ſo wichtige Begebenheit, welche zugleich ſeinem Syſtem ſo angemeſſen, und eigentlich die anſchauliche Verwirklichung ſeines Ausſpruchs im Prolog (V. 14.): καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, war, nicht aufgenommen haben ſoll. Der abgenuzte Grund, er habe die Begebenheit als durch ſeine Vorgänger bekannt vorausſetzen können, iſt neben ſeiner allgemeinen Unrichtigkeit hier noch beſonders deſswegen unbrauchbar, weil von den Synoptikern dieſsmal keiner Augenzeuge geweſen war, alſo an ihren Erzählungen durch einen, der, wie Johannes, die Scene miterlebt hatte, noch Manches zu berichtigen und zu erläutern ſein muſste. Man hat ſich daher nach einem andern Grund für dieſe und ähnliche Auslaſſungen im vierten Evangelium umgeſehen, und einen ſolchen in der antignoſtiſchen, näher antidoketiſchen Tendenz zu finden geglaubt, welche man aus den johannei-

2) Vgl. de Wette, Einleit. in das N. T. §. 79.

schen Briefen auch auf das Evangelium übertrug. In der Verklärungsgeschichte, wird hienach behauptet, habe der Jesum umleuchtende Glanz, die Verwandlung seines Aussehens in das Überirdische, der Meinung Vorschub leisten können, als sei seine menschliche Gestalt nur eine Scheinhülle gewesen, durch welche zu Zeiten seine wahre, übermenschliche Natur hindurchgeleuchtet habe; sein Verkehr mit alten Prophetengeistern habe auf die Vermuthung führen können, er möge vielleicht selbst nur eine solche wiedergekommene Seele eines A. T.lichen Frommen sein, — und um solchen irrigen Meinungen, welche unter gnostisirenden Christen sich frühzeitig zu bilden anfiengen, keine Nahrung zu geben, habe Johannes diese und ähnliche Geschichten lieber unterdrückt[3]). Allein abgesehen davon, daſs es der apostolischen παῤῥησία nicht entspricht, möglichen Miſsbrauchs bei Einzelnen wegen Hauptfakta der evangelischen Geschichte zu unterdrücken, so müſste Johannes hiebei doch mit einiger Consequenz verfahren sein, und alle Erzählungen, welche eine doketische Miſsdeutung in gleichem Maaſse mit der gegenwärtigen hervorrufen konnten, aus dem Kreise seiner Darstellung ausgeschlossen haben. Nun erinnert sich aber sogleich Jeder an die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem See, welche mindestens ebensosehr wie die Verklärungsgeschichte die Meinung von einem bloſsen Scheinkörper Jesu hervorruft, und doch auch von Johannes aufgenommen ist. Die Wichtigkeit freilich eines Vorfalls konnte hier noch einen Unterschied begründen, so daſs von zwei Erzählungen mit gleich stark doketischem Schein Johannes dennoch gröſserer Wichtigkeit wegen die eine aufnahm, die minder wichtige aber weglieſs. Hier nun aber wird doch wohl Niemand behaupten wollen, der Gang Jesu auf dem See stehe an Wichtigkeit der Verklärungsgeschichte voran oder

3) So Schneckenburger, Beiträge, S. 62 ff.

auch nur gleich; Johannes muſste, wenn es ihm um Vermeidung des doketisch Scheinenden zu thun war, in jeder Hinsicht vor Allem jene erste Geschichte unterdrücken: da er es nicht gethan hat, so kann er auch jenes Princip nicht gehabt haben, welches daher nie als Grund der absichtlichen Auslassung einer Geschichte im vierten Evangelium gebraucht werden darf, sondern es bleibt, was namentlich diese Begebenheit betrifft, dabei, daſs sein Verfasser nichts oder doch nichts Genaues von derselben gewuſst haben kann. Freilich kann dieses Ergebniſs nur denen eine Instanz gegen den historischen Charakter der Verklärungsgeschichte sein, welche das vierte Evangelium als Werk eines Apostels betrachten, so daſs also wir aus diesem Stillschweigen nicht gegen die Wahrheit der Erzählung argumentiren können: aber uns beweist auch umgekehrt die Übereinstimmung der Synoptiker nichts für dieselbe, indem wir schon mehr als Eine Erzählung, in welcher drei, ja alle vier Evangelien zusammenstimmen, für unhistorisch haben erklären müssen. — Was endlich das angebliche Zeugniſs des Petrus betrifft, so ist wegen der mehr als zweifelhaften Ächtheit des zweiten Briefs Petri die allerdings auf unsre Verklärungsgeschichte bezügliche Stelle als Beweis für die historische Wahrheit derselben jezt auch von orthodoxen Theologen aufgegeben worden [4]).

Dagegen haben wir ausser den oben angezeigten Schwierigkeiten, welche in dem wunderhaften Inhalt der Erzählung liegen, noch einen weiteren Grund gegen die historische Geltung der Verklärungsgeschichte, die Unterredung nämlich, welche den beiden ersten Evangelisten zufolge die Jünger unmittelbar nachher mit Jesu geführt haben sollen. Wenn nämlich im Herabsteigen vom Verklärungsberge die Jünger Jesum fragen: τί ἂν οἱ γραμματεῖς

4) Olshausen, S. 533. Anm.

λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον· (Matth. V. 10.); so klingt dieſs ganz, wie wenn etwas vorangegangen wäre, woraus sie hätten abnehmen müssen, Elias werde nicht erscheinen, und gar nicht, wie wenn sie eben von einer Erscheinung desselben herkämen, da sie in diesem Falle nicht unbefriedigt fragen, sondern zufriedengestellt sagen muſsten: εἰκότως ἂν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν κ. τ. λ. [5]). Daher wird denn die Frage der Jünger von den Erklärern so gedeutet, als ob sie nicht eine Elias-Erscheinung überhaupt, sondern an der eben gehabten nur ein gewisses Merkmal vermiſst hätten, das nämlich, daſs nach der Ansicht der Schriftgelehrten Elias bei seinem Auftritt wirksam und reformatorisch in das Leben der Nation eingreifen sollte, wogegen er bei der eben gehabten Erscheinung ohne weitere Wirksamkeit sogleich wieder verschwunden war [6]). Diese Erklärung wäre zulässig, wenn das ἀποκαταστήσει πάντα in der Frage der Jünger stünde: statt dessen aber steht es bei beiden Referenten (Matth. V. 11. Marc. V. 12.) nur in der Antwort Jesu, so daſs die Jünger auf äusserst verkehrte Weise das, was sie eigentlich vermiſsten, das ἀποκαθιστάνειν, verschwiegen, und nur das ἔρχεσθαι genannt haben müſsten, was sie nach der gehabten Erscheinung nicht vermissen konnten. Wie aber die Frage der Jünger keine gehabte Elias-Erscheinung, vielmehr das Gefühl des Mangels einer solchen voraussezt: so auch die Antwort, welche ihnen Jesus giebt. Denn wenn er erwiedert: wohl haben die Schriftgelehrten recht, wenn sie sagen, Elias müsse vor dem Messias kommen; dieſs ist aber kein Grund gegen meine Messianität, da mir bereits ein

5) s. Rau im angef. Programm, bei Gabler, neuest. theol. Journal 1, 3, S. 506.

6) Fritzsche, in Matth. p. 553; Olshausen, 1, S. 541. Noch weniger genügende Auskünfte bei Gabler, a. a. O. und bei Matthaei, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 596.

Elias in der Person des Täufers vorangegangen ist, — wenn er somit seine Jünger gegen den aus der Erwartung der $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ zu ziehenden Zweifel durch Verweisung auf den ihm vorangegangenen uneigentlichen Elias zu verwahren sucht: so kann eine Erscheinung des eigentlichen Elias unmöglich vorausgegangen sein, sonst müſste Jesus zu allererst auf diese Erscheinung, und nur etwa weiterhin auch auf den Täufer, hingewiesen haben [7]. Die unmittelbare Verbindung dieses Gesprächs mit jener Erscheinung kann also nicht historisch sein, sondern nur der Ähnlichkeit zulieb gemacht, weil in beiden von Elias die Rede ist [8]. Doch nicht einmal mittelbar und durch Zwischenbegebenheiten getrennt kann einer solchen Rede eine Erscheinung des Elias vorangegangen sein, da, wenn auch noch so lange nachher, sowohl Jesus als die drei Augenzeugen unter seinen Jüngern sich derselben erinnern muſsten, und nie so sprechen konnten, als ob eine solche gar nicht stattgefunden hätte. Selbst aber auch nach einer solchen Unterredung kann eine Erscheinung des wirklichen Elias der orthodoxen Vorstellung von Jesu gemäſs nicht wohl stattgefunden haben. Denn zu deutlich spricht er hier seine Ansicht aus, daſs der eigentliche Elias gar nicht zu erwarten, sondern der Täufer Johannes der verheiſsene Elias gewesen sei: wäre also dennoch später eine Erscheinung des wirklichen Elias noch eingetreten, so hätte sich Jesus geirrt, was gerade diejenigen, welchen an der historischen Realität der Verklärungsgeschichte am meisten liegt, am wenigsten annehmen können. Schlieſsen sich somit jene Erscheinung und diese Unterredung geradezu aus, so fragt sich, welches von beiden Stücken eher aufgegeben werden kann? Und hier ist der Inhalt der Unterredung durch Matth. 11, 14. vgl. Luc. 1, 17., so bestätigt, die

---

7) Diess gesteht auch Paulus zu, 2, S. 442.

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 149.

Verklärungsgeschichte aber durch alle Arten von Schwierigkeiten so unwahrscheinlich gemacht, daſs die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann. Es scheinen demnach, wie oben schon einige Male, so auch hier zwei von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgehende und wohl auch in verschiedenen Zeiten entstandene Erzählungsstücke auf ziemlich ungeschickte Weise zusammengesezt worden zu sein; das die Unterredung enthaltende Stück nämlich geht von der, wahrscheinlich früheren, Ansicht aus, die Weissagung in Betreff des Elias sei eben nur in Johannes in Erfüllung gegangen; wogegen das Stück von der Verklärung, ohne Zweifel späteren Ursprungs, sich damit nicht begnügt, daſs in der messianischen Zeit Jesu Elias uneigentlich im Täufer aufgetreten sei: er muſste auch persönlich und eigentlich, wenn auch nur in vorübergehender Erscheinung, sich gezeigt haben.

Um nnn zu begreifen, wie eine solche Erzählung auf sagenhaftem Wege entstehen konnte, ist der zuerst zu erwägende Zug, an dessen Betrachtung sich die aller übrigen am leichtesten anreiht, der sonnenartige Glanz des Angesichts und das helle Leuchten der Kleider Jesu. Das Schöne und Majestätische ist dem Orientalen, und insbesondere dem Hebräer, ein Leuchtendes; der Dichter des hohen Lieds vergleicht seine Geliebte mit der Morgenröthe, dem Monde, der Sonne (6, 9.); die von Gottes Segen unterstützten Frommen werden der Sonne in ihrer Macht verglichen (Richt. 5, 31.), und namentlich das jenseitige Loos der Gerechten wird dem Glanz der Sonne und der Gestirne zur Seite gesezt (Dan. 12, 3. Matth. 13, 43.) [9]. Daher erscheint nicht allein Gott im Lichtglanz, und Engel mit glänzendem Angesicht und leuchtenden Gewändern (Ps.

9) Vgl. Jalkut Simeoni P. 2, f. 10, 3. (bei Wetstein, p. 435.): Facies justorum futuro tempore similes erunt soli et lunae, coelo et stellis, fulguri etc.

50, 2. 3. Dan. 7, 9 f. 10, 5. 6. Luc. 24, 4. Offenb. 1, 13 ff.), sondern auch die Frommen des hebräischen Alterthums, wie Adam vor dem Fall, und unter den folgenden namentlich Moses und Josua, werden mit einem solchen Lichtglanz vorgestellt [10]), wie denn die spätere jüdische Sage auch ausgezeichneten Rabbinen in erhöhten Augenblicken überirdischen Glanz verlieh [11]). Am berühmtesten ist das leuchtende Antliz des Moses geworden, von welchem 2. Mos. 34, 29 ff. die Rede ist, und von ihm wurde, wie in andern Stücken, so auch in diesem ein Schluſs *a minori ad majus* auf den Messias gemacht, was schon der Apostel Paulus 2. Kor. 3, 7 ff. andeutet, wiewohl er dem Moses als dem διάκονος τῦ γράμματος nicht Jesum, sondern, gemäſs der Veranlassung seines Schreibens, die Apostel und christlichen Lehrer als διακόνας τῦ πνεύματος gegenüberstellt, und die den Glanz des Moses überbietende δόξα dieser lezteren erst als Gegenstand der ἐλπὶς im zukünftigen Leben erwartet. Eigentlich aber war doch am Messias selbst ein dem des Moses entsprechender, ja ihn überstrahlender Glanz zu erwarten, und eine jüdische Schrift, welche von unsrer Verklärungsgeschichte keine Notiz nimmt, argumentirt ganz im Geiste der Juden der ersten christlichen Zeit, wenn sie geltend macht, Jesus könne nicht der Messias gewesen sein, da ja sein Angesicht nicht den Glanz des Angesichts Mosis, geschweige einen höheren, gehabt habe [12]). Solche Einwürfe, wie sie ohne Zweifel schon

10) Bereschith Rabba 20, 29 (b. Wetstein): Vestes lucis vestes Adami primi. Pococke, ex Nachmanide (ebendas.): Fulgida facta fuit facies Mosis instar solis, Josuae instar lunae; quod idem affirmarunt veteres de Adamo.

11) In Pirke Elieser, 2, findet sich nach Wetstein die Angabe, inter docendum radios ex facie ipsius, ut olim e Mosis facie, prodiisse, adeo ut non dignosceret quis, utrum dies esset an nox.

12) Nizzachon vetus, p. 40, ad Exod. 34, 33. (b. Wetstein): Ecce

die ersten Christen theils von Juden hören, theils sich selber machen muſsten, konnten nicht anders, als in der ältesten Gemeinde eine Tendenz erzeugen, jenen Zug aus dem Leben des Moses im Leben Jesu nachzubilden, ja zu überbieten, und statt eines leuchtenden Angesichts, das sich mit einem Tuche verdecken lieſs, ihm einen auch über die Gewänder sich ergieſsenden Strahlenglanz, wenn auch nur vorübergehend, zuzuschreiben.

Daſs die Verklärung des Angesichts von Moses zum Vorbild für Jesu Verklärung gedient habe, beweist aber überdieſs eine Reihe einzelner Züge. Moses bekam seinen Glanz auf dem Berge Sinai: auch von Jesu Verklärung ist ein Berg der Schauplaz; Moses hatte bei einer früheren Besteigung des Bergs, welche mit der späteren, nach der sein Angesicht glänzend wurde, leicht zusammenflieſsen konnte, ausser den 70 Ältesten besonders noch drei Vertraute, Aaron, Nadab und Abihu, zur Theilnahme an der Anschauung Jehova's mit sich auf den Berg genommen (2. Mos. 24, 1. 9—11.): so nimmt nun auch Jesus seine drei vertrautesten Jünger mit sich, um, so viel ihre Kräfte es vermöchten, Zeugen des erhabenen Schauspiels zu sein, und ihre nächste Absicht war nach Luc. V. 28. *προσεύξασθαι*: gerade wie Jehova den Moses mit den Dreien und den Ältesten auf den Berg kommen heiſst, um von ferne anzubeten. Wie hernach, als Moses mit Josua den Sinai bestieg, die *δόξα Κυρίου* als *νεφέλη* den Berg bedeckte (V. 15 f. LXX), wie Jehova aus der Wolke heraus dem

---

Moses magister noster felicis memoriae, qui homo merus erat, quia Deus de facie ad faciem cum eo locutus est, vultum tam lucentem retulit, ut Judaei vererentur accedere: quanto igitur magis de ipsa divinitate hoc tenere oportet, atque Jesu faciem ab uno orbis cardine ad alterum fulgorem diffundere conveniebat? At non praeditus fuit ullo splendore, sed reliquis mortalibus fuit simillimus. Quapropter constat, non esse in eum credendum.

Digitized by Google

Moses rief, bis dieser endlich in die Wolke zu ihm hineingieng (V. 16—18.): so haben wir auch in unsrer Erzählung eine νεφέλη φωτὸς, welche Jesum und die himmlischen Erscheinungen beschattet, eine φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, und bei Lukas ein εἰσελθεῖν der Drei in die Wolke. Was die Stimme aus der Wolke zu den Jüngern spricht, ist im ersten Theil die messianische Deklaration, welche, aus Ps. 2, 7. und Jes. 42, 1. zusammengesezt, schon bei Jesu Taufe vom Himmel erscholl; im zweiten Theil ist sie aus den Worten genommen, mit welchen Moses in der früher angeführten Stelle des Deuteronomium (18, 15.) der gewöhnlichen Deutung zufolge dem Volk den künftigen Messias ankündigt und es zur Folgsamkeit gegen denselben ermahnt [13].

Durch die Verklärung auf dem Berge war Jesus seinem Vorbild, Moses, an die Seite gestellt, und da es in den Erwartungen der Juden lag, daſs nach Jes. 52, 6 ff. die messianische Zeit nicht nur Einen, sondern mehrere Vorläufer haben [14], und unter Andern namentlich auch der alte Gesezgeber zur Zeit des Messias erscheinen sollte [15]: so war für dessen Erscheinung kein Moment ge-

13) Aus dieser Vergleichung mit der Bergbesteigung des Moses lässt sich vielleicht auch die Zeitbestimmung der ἡμέραι ἕξ ableiten, durch welche die zwei ersten Evangelisten das gegenwärtige Ereigniss von dem zulezt erzählten trennen. Denn auch die eigentliche Geschichte von den Begegnissen des Moses auf dem Berge beginnt mit der gleichen Zeitbestimmung, indem es heisst, nachdem 6 Tage lang die Wolke den Berg bedeckt hatte, sei Moses zu Jehova berufen worden (V. 16.), eine Zeitbestimmung, welche, obgleich der Ausgangspunkt ein ganz anderer war, für die Eröffnung der Jesum betreffenden Verklärungsscene beibehalten werden mochte.

14) s. Bertholdt, Christologia Judaeorum §. 15. S. 60 ff.

15) Debarim Rabba 3. (Wetstein): Dixit Deus S. B. Mosi: per vitam tuam, quemadmodum vitam tuam posuisti pro Israëlitis in hoc mundo, ita tempore futuro, quando Eliam prophetam

eigneter, als der, in welchem der Messias auf dieselbe Weise, wie einst er, auf einem Berge verherrlicht wurde. Zu ihm gesellte sich dann von selbst derjenige, welcher nach Mal. 3, 23. am bestimmtesten als messianischer Vorläufer, und zwar nach den Rabbinen zugleich mit Moses, erwartet wurde. Erschienen beide Männer dem Messias, so ergab sich von selbst, daſs sie sich mit ihm unterredet haben werden, und fragte sich's um einen Inhalt dieser Unterredung, so lag vom lezten Abschnitt her nichts näher, als das bevorstehende Leiden und Sterben Jesu, welches ohnehin als das eigentliche messianische Geheimniſs des N. T. sich am ehesten zu einer solchen Unterhaltung mit Wesen einer andern Welt eignete, weſswegen man sich wundern muſs, wie Olshausen behaupten kann, auf diesen Inhalt des Gesprächs hätte die Mythe nicht kommen können. So hätten wir also hier einen Mythus, dessen Tendenz die gedoppelte ist, erstens, die Verklärung des Moses an Jesu in erhöhter Weise zu wiederholen, und zweitens, Jesum als den Messias mit seinen beiden Vorläufern zusammenzubringen, durch diese Erscheinung des Gesetzgebers und des Propheten, des Gründers und des Reformators der Theokratie, Jesum als den Vollender des Gottesreichs, als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, darzustellen, und seine messianische Würde noch überdieſs durch eine Himmelsstimme bekräftigen zu lassen [16]).

---

ad ipsos mittam, vos duo eodem tempore venietis. Vgl. Tanchuma f. 42, 1, bei Schöttgen, 1, S. 149.

16) Für einen Mythus erklärt diese Erzählung Bertholdt, Christologia Jud. §. 15. not. 17; Schulz, über das Abendmahl, S. 319. giebt wenigstens ein Mehr und Minder des Mythischen in den verschiedenen evangelischen Relationen der Verklärungsgeschichte zu, und Fritzsche, in Matth. p. 448 f. u. 456, führt die mythische Ansicht von derselben nicht ohne Zeichen von Beistimmung auf. Vergl. auch Kuinöl, in Matth. p. 459, und Gratz, 2, S. 161 ff.

An diesem Beispiel läſst sich schlieſslich besonders augenscheinlich zeigen, wie die natürliche Erklärung, indem sie die historische Gewiſsheit der Erzählungen festhalten will, die ideale Wahrheit derselben verliert, gegen die Form den Inhalt aufgiebt: wogegen die mythische durch Aufopferung des geschichtlichen Leibes solcher Erzählungen doch die Idee derselben, welche ihr Geist und ihre Seele ist, erhält und rettet. War nämlich der natürlichen Erklärung zufolge der Lichtglanz um Jesum ein zufälliges optisches Phänomen, und die beiden Erschienenen entweder Traumbilder oder unbekannte Menschen: wo bleibt da die Bedeutung der Begebenheit? wo ein Grund, eine solche ideenlose, gehaltleere, auf gemeiner Täuschung und Aberglauben beruhende Anekdote in die Evangelien aufzunehmen? Dagegen, wenn ich nach der mythischen Auffassung in dem evangelischen Berichte zwar keine wirkliche Begebenheit finden kann, so behalte ich doch einen Sinn und Inhalt der Erzählung, weiſs, was die erste Christengemeinde sich bei derselben gedacht, und warum die Verfasser der Evangelien ihr eine so wichtige Stelle in ihren Denkschriften eingeräumt haben [17]).

§. 104.

Abweichende Nachrichten über die lezte Reise Jesu nach Jerusalem.

Bald nach der Verklärung auf dem Berge lassen die Evangelisten Jesum die verhängniſsvolle Reise antreten,

---

17) Auch Plato im Symposion (p. 223. B. ff. Steph.) verherrlicht seinen Sokrates dadurch, dass er auf natürlichem und komischem Grunde eine ähnliche Gruppe veranstaltet, wie die Evangelisten hier auf tragischem und übernatürlichem. Nach einem Trinkgelage überwacht Sokrates die Freunde, welche schlafend um ihn liegen: wie hier die Jünger um den Herrn; mit Sokrates wachen nur noch zwei grossartige Gestalten, der tragische Dichter und der komische, die beiden Elemente des früheren griechischen Lebens, welche Sokrates in sich

welche ihn seinem Leiden entgegenführte. Über den Ort, von welchem er bei dieser Reise ausgieng, und den Weg, welchen er nahm, weichen die evangelischen Nachrichten von einander ab. Stimmen über den Ausgangspunkt die Synoptiker zusammen, indem sie sämmtlich Jesum von Galiläa aufbrechen lassen (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1. Luc. 9, 51., in welcher lezteren Stelle zwar Galiläa nicht ausdrücklich genannt ist, aber aus dem Vorhergehenden, wo nur von Galiläa und Galiläischen Ortschaften die Rede war, so wie aus der im Folgenden erwähnten Reise durch Samarien, sich von selbst ergiebt [1]): so scheinen sie doch über den Weg, welchen Jesus von da nach Judäa gewählt habe, von einander abzugehen. Zwar sind die Angaben zweier von ihnen in diesem Punkte so dunkel, daſs sie der harmonisirenden Exegese Vorschub zu leisten scheinen könnten. Am klarsten und bestimmtesten sagt Markus, Jesus habe seinen Weg über Peräa genommen: aber sein *ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰȣδαίας διὰ τȣ̃ πέραν τȣ̃ Ἰορδάνȣ* ist schwerlich etwas Anderes, als die Art, wie er sich den schwerverständlichen Ausdruck des Matthäus, dem er in diesem Abschnitt folgt, erklären zu dürfen glaubte. Was dieser mit seinem *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰȣδαίας πέραν τȣ̃ Ἰορδάνȣ* eigentlich sagen will, ist in der That dunkel. Denn wenn die Erklärung: er kam in den Theil von Judäa, welcher jenseits des Jordans liegt [2]), gleicherweise gegen Geographie wie

vereinigte: wie mit Jesu der Gesezgeber und der Prophet sich unterreden, die beiden Säulen des A. T.lichen Lebens, welche Jesus in höherer Weise in sich zusammenschloss; wie bei Plato endlich auch Agathon und Aristophanes einschlafen, und Sokrates allein das Feld behält: so verschwinden im Evangelium Moses und Elias zulezt, und die Jünger sehen nur noch Jesum allein.

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 160.

2) Kuinöl und Gratz z. d. St.

Grammatik verſtöſst, so ist die Deutung, zu welcher die Vergleichung des Markus die meisten Ausleger geneigt macht, daſs Jesus nach Judäa gekommen sei durch das Land jenseits des Jordans [3]), auch nach der von Fritzsche angebrachten Modifikation wenigstens nicht ohne grammatische Schwierigkeit. Bleibt indeſs so viel in jedem Fall, daſs auch Matthäus wie Markus Jesum von Galiläa nach Judäa den weiteren Weg über Peräa nehmen läſst: so scheint dagegen Lukas ihn den näheren, durch Samaria, zu führen. Zwar ist sein Ausdruck 17, 11, daſs Jesus auf seiner Reise nach Jerusalem *διήρχετο διὰ μέσȣ Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, kaum klarer, als der eben erwogene des Matthäus. Der gewöhnlichen Wortbedeutung nach scheint er auszusagen, Jesus habe zuerst Samarien, dann Galiläa, queer durchschnitten, um so nach Jerusalem zu kommen. Aber diese Aufeinanderfolge ist verkehrt; denn gieng er von einem galiläischen Orte aus, so muſste er zuerst das übrige Galiläa, und dann erst Samarien durchreisen. Man hat deſswegen dem *διέρχεσθαι διὰ μέσȣ* die Bedeutung eines Hinziehens auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien gegeben [4]), und nun den Lukas mit den beiden ersten Evangelisten durch die Voraussetzung vereinigt, Jesus sei auf der galiläisch-samarischen Grenze bis zum Jordan hingereist, habe hierauf diesen überschritten, und sei sofort durch Peräa nach Judäa und Jerusalem gewandert. Diese leztere Voraussetzung verträgt sich aber mit Luc. 9, 51 ff. nicht; denn wenn dieser Stelle zufolge Jesus nach dem Aufbruch aus Galiläa alsbald einem samarischen Dorfe zugeht, und hier übeln Eindruck macht, *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτȣ̃ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερȣσαλήμ*: so lautet dieſs ganz, wie wenn er die Richtung von Galiläa durch Sama-

3) So z. B. Lightfoot, z. d. St.

4) Wetstein, Olshausen z. d. St.; Schleiermacher, a. a. O. S. 164. 214.

rien nach Judäa gehabt hätte, und wir werden am besten thun, mit unbefangenen Exegeten hier eine Abweichung der synoptischen Evangelien anzuerkennen [5]). Erst gegen das Ende des Weges Jesu vereinigen sie sich wieder, indem laut ihres übereinstimmenden Berichts Jesus nach Jerusalem von Jericho her gekommen ist (Matth. 20, 29. parall.), ein Ort, welcher übrigens mehr dem über Peräa, als dem durch Samarien gekommenen Galiläer auf der geraden Straſse lag.

Ist auf diese Weise unter den Synoptikern zwar in Rücksicht auf den von Jesu eingeschlagenen Weg ein Streit, aber doch in Bezug auf den Ausgangspunkt und das lezte Stück des Wegs Übereinstimmung: so weicht der johanneische Bericht in beiden Hinsichten von ihnen ab. Ihm zufolge nämlich ist es gar nicht Galiläa, von wo Jesus zur lezten Paschareise aufbricht, sondern schon vor dem Laubhüttenfest des vorigen Jahrs hatte er jene Provinz, zum leztenmal, wie es scheint, verlassen (7, 1. 10.); daſs er zwischen diesem und dem Fest der Tempelweihe (10, 22.) wieder dahin gekommen wäre, wird wenigstens nicht gesagt; nach diesem Feste aber begab er sich nach Peräa und blieb daselbst (10, 40.), bis ihn die Krankheit und der Tod des Lazarus nach Judäa, und in die nächste Nähe Jerusalems, nach Bethanien, rief (11, 8 ff.). Der Nachstellungen seiner Feinde wegen zog er sich von hier bald wieder zurück, doch, weil er das bevorstehende Pascha besuchen wollte, nur bis in das Städtchen Ephraim, unweit der Wüste (11, 54.), von wo aus er dann, ohne daſs eines Aufenthalts in Jericho gedacht würde, das auch von Ephraim aus, wie man dessen Lage gewöhnlich bestimmt, nicht im Wege lag, nach Jerusalem zum Feste sich begab.

---

5) Fritzsche, in Marc. p. 415: Marcus Matthaei 19, 1. se auctoritati h. l. adstringit, dicitque, Jesum e Galilaea (cf. 9, 33.) profectum esse per Peraeam. Sed auçtore Luca 17, 11. in Judaeam contendit per Samariam itinere brevissimo.

Eine so totale Abweichung muſste die Harmonisten in ungewöhnliche Geschäftigkeit versetzen. Der Aufbruch aus Galiläa, dessen die Synoptiker gedenken, soll nach ihnen nicht der Aufbruch zum lezten Pascha, sondern zum Fest der Tempelweihe gewesen sein [6], unerachtet er von Lukas durch das ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ (9, 51.) unverkennbar als Aufbruch zu demjenigen Feste, auf welchem Leiden und Tod Jesu warteten, bezeichnet ist, und sämmtliche Synoptiker die hier begonnene Reise mit jenem festlichen Einzug in Jerusalem endigen lassen, welcher auch dem vierten Evangelium zufolge unmittelbar vor dem lezten Paschafest erfolgt ist [7]. Soll hienach der Aufbruch aus Galiläa, von welchem sie erzählen, der zum Enkänienfest, die Ankunft in Jerusalem aber, welche sie melden, die zum späteren Pascha gewesen sein: so müſsten sie das nach dieser Voraussetzung zwischen beiden Punkten Liegende, nämlich Jesu Ankunft und Aufenthalt in Jerusalem zum Fest der Tempelweihe, seine Reise von da nach Peräa, von Peräa nach Bethanien, und von hier nach Ephraim, ganz übergangen haben. Scheint hieraus zu folgen, daſs jene Berichterstatter von allem Diesem auch nichts gewuſst haben: so soll vielmehr, wie geltend gemacht wird, Lukas dadurch, daſs er bald nach der Abreise aus Galiläa Jesum auf Schriftgelehrte stoſsen lasse, die ihn auf die Probe stellen wollen (10, 25 ff.), dann ihn in dem Jerusalem benachbarten Bethanien zeige (10, 38 ff.), hierauf ihn wieder rückwärts an die Grenzscheide von Samarien und Galiläa versetze (17, 11.), und erst alsdann ihn zum Pascha in Jerusalem einziehen lasse (19, 29 ff.), deutlich genug darauf hinweisen, daſs zwischen jener Abreise und dieser Ankunft Jesus schon einmal nach Judäa und Jerusalem, und von da wieder zurück gereist

6) Paulus, 2, S. 293. 554. Vgl. Olshausen, 1, S. 583.

7) Schleiermacher, a. a. O. S. 159.

sei [8]). Allein, wenn die Schriftgelehrten ohnehin nichts beweisen, so ist auch von Bethanien nirgends die Rede, sondern nur von einer Einkehr Jesu bei Martha und Maria, welche der vierte Evangelist in jenes Dorf versezt, woraus jedoch nicht folgt, daſs auch der dritte sie ebendaselbst wohnhaft, und also Jesum, wenn er bei ihnen war, in der Nähe von Jerusalem sich gedacht habe. Daraus aber, daſs so sehr lange nach der Abreise (9, 51—17, 11.) Jesus erst auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien erscheint, folgt nur, daſs wir hier keine geordnet fortschreitende Erzählung vor uns haben. Doch selbst Matthäus soll nach dieser harmonisirenden Ansicht von jenen Zwischenbegebenheiten gewuſst, und sie für den genauer Zusehenden angedeutet haben; sein *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* nämlich soll als Andeutung der Reise Jesu auf die Enkänien eine Diegese abschlieſsen, das *καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰȣδαίας πέραν τȣ̃ Ἰορδάνȣ* dagegen mit Angabe der Ausweichung von Jerusalem nach Peräa (Joh. 10, 40.) einen neuen Abschnitt eröffnen; wobei übrigens zugestanden wird, daſs ohne die Data des Johannes Niemand auf eine solche Zerreissung der Worte des Matthäus kommen würde [9]). Dergleichen Künsteleien gegenüber ist für denjenigen, welcher die Richtigkeit des johanneischen Berichts voraussezt, kein anderer Weg übrig, als der von der neuesten Kritik eingeschlagene, nämlich die Autopsie des Matthäus, der die Reise nur ganz kurz behandelt, aufzugeben, von Lukas aber, der einen ausführlichen Reisebericht hat, anzunehmen, daſs er oder ein von ihm benüzter Sammler zwei verschiedene Berichte, von welchen der eine die frühere Reise Jesu auf das Fest der Tempelweihe, der andre seine lezte Paschareise betraf, zusammengefügt habe, ohne zu ahnen, daſs zwischen die Abreise Jesu aus Galiläa und

---

8) Paulus, 2, S. 294 ff.

9) Paulus, a. a. O. 295 f. 584 f.

seinen Einzug in Jerusalem vor dem Pascha noch ein früherer Aufenthalt in Jerusalem, sammt andern Reisen und Begebenheiten, fiel [10].

Auf eigene Weise kehrt sich nun aber im Verlauf des Berichts von der oder den lezten Reisen Jesu das Verhältniſs zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen um. Wie nämlich zuerst auf Seite der ersteren eine groſse Lücke sich zeigte, indem sie eine Masse von Zwischenbegebenheiten und Zwischenaufenthalten übergiengen, welche Johannes giebt: so scheint nun gegen das Ende des Reiseberichts auf Seiten des lezteren eine, wenn auch kleinere, Lücke einzutreten, indem er nichts davon hat, daſs Jesus über Jericho nach Jerusalem gekommen ist. Man kann zwar sagen, Johannes habe, unerachtet den Synoptikern zufolge eine Blindenheilung und der Besuch bei Zacchäus in dieselbe fiel, doch diese Durchreise übergehen können; allein es fragt sich, ob in seiner Darstellung ein Durchgang durch Jericho überhaupt Raum habe? Auf dem Wege von Ephraim nach Jerusalem liegt die genannte Stadt nicht, sondern bedeutend östlich ab; man hilft sich daher durch die Voraussetzung, von Ephraim aus habe Jesus allerlei Nebenreisen gemacht, auf einer von diesen sei er nach Jericho gekommen, und von hier dann nach Jerusalem gezogen [11].

Jedenfalls herrscht hienach in den evangelischen Nachrichten von der lezten Reise Jesu eine besondere Uneinigkeit, indem er der vulgären, synoptischen Tradition zufolge aus Galiläa über Jericho, und zwar nach Matthäus und Markus durch Peräa, nach Lukas durch Samaria, gereist wäre, dem vierten Evangelium zufolge aber von Ephraim

---

10) Schleiermacher, a. a. O. S. 161 f. Sieffert, über den Urspr. S. 104 ff. Dem ersteren stimmt in Beziehung auf Lukas auch Olshausen bei a. a. O.

11) Tholuck, Comm. z. Joh. S. 219; Olshausen, 1, S. 771 f.

her gekommen sein müſste: Angaben, zwischen welchen eine Vereinigung unmöglich, aber auch die Wahl sehr schwierig ist.

§. 105.

Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzugs Jesu in Jerusalem.

Selbst über den Schluſs der Reise Jesu, über die lezte Station vor Jerusalem, sind die Evangelisten nicht ganz einig. Während es nach den Synoptikern das Ansehen hat, als sei Jesus von Jericho aus ohne längeren Zwischenaufenthalt an demselben Tage bis nach Jerusalem gekommen (Matth. 20, 34. 21, 1 ff. parall.): läſst ihn das vierte Evangelium von Ephraim zunächst nur bis Bethanien gehen, hier übernachten, und erst am folgenden Tag seinen Einzug in die Hauptstadt halten (12, 1. 12 ff.). Um beide Darstellungen zu vereinigen, sagt man, bei der nur summarischen Erzählung der Synoptiker sei es nicht zu verwundern, daſs sie das Übernachten in Bethanien nicht ausdrücklich berühren, ohne es deſswegen leugnen zu wollen; es finde somit kein Widerspruch zwischen ihnen und Johannes statt, sondern, was jene kurz zusammenfassen, lege dieser in seine weiteren Momente auseinander [1]. Allein während Matthäus Bethanien gar nicht nennt, thun die beiden andern Synoptiker dieser Ortschaft auf eine Weise Erwähnung, welche der Annahme, daſs Jesus daselbst übernachtet habe, entschieden widerstrebt. Wenn sie nämlich erzählen, ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν, habe sich Jesus aus dem nächsten Dorf einen Esel holen lassen, und sei sofort auf diesem in die Stadt eingeritten: so kann man sich zwischen die so verbundenen Vorgänge unmöglich eine Nacht hineindenken, sondern die Erzählung lautet so, als ob unmittelbar auf die Sendung Jesu der Eigenthümer den

1) Tholuck, S. 218; Olshausen, 1, S. 771.

Esel verabfolgt, und unmittelbar nach der Ankunft des Esels Jesus sich zum Einzug angeschickt hätte. Auch läſst sich, wenn Jesus in Bethanien über Nacht zu bleiben im Sinne hatte, auf keine Weise ein Zweck seiner Sendung nach dem Esel ausfindig machen. Denn soll das Dorf, in welches er schickte, eben Bethanien gewesen sein: so hatte er, wenn erst auf den andern Morgen ein Reitthier zu bestellen war, nicht nöthig, die Jünger vorauszuschicken, sondern konnte füglich warten, bis sie in Bethanien angekommen waren; daſs er aber, ehe er noch in Bethanien angelangt war, und sich umgesehen hatte, ob nicht hier ein Esel zu finden sei, über dieses nächstgelegene Dorf hinaus nach Bethphage geschickt haben sollte, um dort auf den andern Morgen einen Esel aufzubieten, entbehrt vollends aller Wahrscheinlichkeit, und doch sagt wenigstens Matthäus entschieden, daſs der Esel in Bethphage geholt worden sei. Dazu kommt, daſs, der Darstellung des Markus zufolge, als Jesus in Jerusalem ankam, bereits die ὀψία angebrochen (11, 11.), und es ihm deſswegen nur noch möglich war, sich in Stadt und Tempel vorläufig umzusehen, worauf er mit den Zwölfen sich nach Bethanien zurückzog. Nun läſst sich zwar das nicht beweisen, was schon behauptet worden ist, daſs das vierte Evangelium den Einzug vielmehr auf den Morgen verlege: aber das muſs man fragen, warum denn Jesus, wenn er nur von dem nahen Bethanien kam, nicht bälder von da aufgebrochen ist, um in Jerusalem auch noch etwas, das der Rede werth wäre, thun zu können? Die späte Ankunft Jesu in der Stadt, wie sie Markus behauptet, erklärt sich offenbar nur aus dem längeren Wege von Jericho her: kam er bloſs von Bethanien, so gieng er von hier schwerlich so spät erst weg, daſs er, nachdem er die Stadt sich nur angesehen, wieder nach Bethanien umkehren muſste, um am folgenden Tag zeitiger von da aufzubrechen, woran ihn aber auch schon am vorigen nichts gehindert hatte.

Freilich ist in seiner Verlegung der Ankunft Jesu in Jerusalem auf den späten Abend Markus von den beiden andern Synoptikern nicht unterstüzt, indem diese Jesum noch am Tage seiner Ankunft die Tempelreinigung vornehmen, und Matthäus ihn selbst noch Heilungen verrichten und sich gegen die Hohenpriester und Schriftgelehrten verantworten läſst (Matth. 21, 12 ff.): allein auch ohne jene Zeitangabe entscheidet die Continuität der Momente des Hinkommens gegen jene Flecken, der Sendung der Jünger, der Ankunft des Esels, und des Einreitens, gegen die Möglichkeit, in die Erzählung der Synoptiker ein Bethanisches Nachtquartier einzuschieben.

Bleibt es auf diese Weise dabei, daſs die drei ersten Evangelisten Jesum geradezu von Jericho aus, ohne Aufenthalt in Bethanien, der vierte aber ihn nur von Bethanien her nach Jerusalem ziehen läſst: so müssen sie, wenn sie beiderseits recht haben sollen, von zwei verschiedenen Einzügen reden, wie dieſs neuerlich von mehreren Kritikern vermuthet worden ist [2]). Ihnen zufolge zog Jesus zuerst (was die Synoptiker erzählen), mit der Festkarawane geradezu nach Jerusalem, und es erfolgte hiebei, wie er sich durch die Besteigung des Thiers bemerklich machte, von Seiten der Mitreisenden unvorbereitet eine laute Huldigung, welche den Einzug in einen Triumphzug verwandelte. Nachdem er sich am Abend nach Bethanien zurückgezogen, gieng ihm dann am folgenden Morgen (was Johannes erzählt), eine groſse Volksmenge entgegen, um ihn einzuholen, und als er auf dem Weg von Bethanien her mit derselben zusammentraf, wiederholte sich, dieſsmal vorbereitet von Seiten seiner Anhänger, die Scene des gestrigen Tags in noch gröſserem Maſsstabe. Dieser Unterscheidung eines früheren Einzugs Jesu in Jerusalem, ehe man hier

2) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 92 ff. 98 ff. Schleiermacher, über den Lukas, S. 244 f.

von seiner Ankunft wuſste, und eines späteren, nachdem man schon erfahren hatte, daſs er in Bethanien sei, ist die Differenz günstig, daſs nach der synoptischen Erzählung die Huldigenden nur προάγοντες und ἀκολουθοῦντες (Matth. V. 9.), nach der johanneischen aber ὑπαντήσαντες (V. 13. 18.) sind. Fragt man nun aber: warum geben denn unsre sämmtlichen Referenten jeder nur Einen Einzug, und findet sich bei keinem derselben von zweien eine Spur? so bekommt man in Bezug auf den Johannes die Antwort, dieser verschweige den ersten Einzug wahrscheinlich deſswegen, weil er ihn nicht mitgemacht habe, indem er während desselben nach Bethanien möge verschickt gewesen sein, um die Ankunft Jesu anzumelden [3]. Da indeſs nach unsern Grundsätzen, wenn vom Verfasser des vierten Evangeliums, dann auch von dem des ersten vorausgesezt werden darf, daſs er der in der Überschrift genannte Apostel gewesen: so fragt man vergebens, wohin denn nun bei'm zweiten Einzug Matthäus solle verschickt gewesen sein, daſs er von diesem nichts zu erzählen wuſste? da sich bei dem wiederholten Gang von Bethanien nach Jerusalem kein Anlaſs einer solchen Sendung denken läſst. Übrigens auch in Bezug auf den Johannes ist sie reine Erdichtung; abgesehen davon, daſs, auch wenn die beiden Evangelisten nicht persönlich zugegen waren, sie doch von einer im Kreise der Jünger so vielbesprochenen Begebenheit, wie der feierliche Einzug gewiſs auch in seiner Wiederholung war, das Genaueste erfahren muſsten. Hauptsächlich aber, wie die Erzählung der Synoptiker nicht so lautet, als ob nach dem von ihnen beschriebenen Einzug noch ein zweiter erfolgt wäre: so ist die johanneische von der Art, daſs vor dem Einzug, dessen sie Meldung thut, ein anderer unmöglich gedacht werden kann. Ihr zufolge gehen nämlich am Tag vor dem johanneischen Einzug, also der Voraussetzung gemäſs an demselben Tage mit dem syn-

3) Schleiermacher, a. a. O.

Digitized by Google

optischen, viele Juden von Jerusalem nach Bethanien hinaus, weil sie von Jesu Ankunft gehört hatten, und nun ihn und den von ihm erweckten Lazarus sehen wollten (V. 9. vgl. 12.). Allein wie konnten sie am Tag des synoptischen Einzugs hören, daſs Jesus in Bethanien sei? an jenem Tage gieng ja Jesus Bethanien vorbei oder durch, und zog gerade nach Jerusalem, von wo er nach allen Erzählungen erst so spät Abends nach Bethanien hinausgegangen sein kann, daſs Juden, die nun erst von Jerusalem aus dahin giengen, nicht mehr hoffen konnten, ihn noch sehen zu können [4]). Wofür mochten sie aber nur sich die Mühe nehmen, Jesum in Bethanien aufzusuchen, da sie ihn doch an jenem Tag in Jerusalem selber hatten? gewiſs müſste es in diesem Falle nicht bloſs heiſsen, sie seien οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ᾽ ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσι, gekommen, sondern, Jesum haben sie zwar in Jerusalem selbst gesehen gehabt, nun aber haben sie auch noch den Lazarus sehen wollen, und seien deſswegen nach Bethanien gegangen; wogegen der Evangelist, welcher Leute von Jerusalem aus, um Jesum zu sehen, nach Bethanien gehen läſst, unmöglich vorausgesezt haben kann, daſs eben an diesem nämlichen Tage Jesus in Jerusalem zu sehen gewesen sei. Auch das Weitere, wenn es bei Johannes heiſst, am folgenden Tag habe man in Jerusalem gehört, daſs Jesus dahin komme (V. 12.), klingt gar nicht so, wie wenn Jesus schon am Tag vorher daselbst gewesen wäre, sondern als ob man von Bethanien aus erfahren hätte, daſs er heute vollends hereinkommen würde; so wie auch der Empfang, den man ihm sofort bereitet, nur als Verherrlichung seines ersten Eintritts in die Hauptstadt einen rechten Sinn hat, bei seiner zweiten Dahinkunft aber nur etwa dann füglich hätte veranstaltet werden können, wenn Jesus Tags zuvor unbemerkt und ungeehrt hereingekom-

4) vgl. Lücke, 2, S. 432. Anm.

men wäre, und man dieſs am folgenden Tag hätte nachholen wollen: wogegen, wenn schon der erste Einzug so glänzend war, der Pomp des zweiten eine müssige Wiederholung gewesen wäre. Und zwar müſsten sich bei'm zweiten alle Züge des ersten wiederholt haben, was, mag man es mehr als absichtliche Veranstaltung Jesu, oder als zufällige Fügung der Umstände betrachten, immer höchst unwahrscheinlich bleibt. Von Jesu ist es nicht wohl zu begreifen, wie er ein Schauspiel wiederholen mochte, das, Einmal bedeutsam, in seiner Wiederholung matt und zwecklos war [5]); die Umstände aber müſsten auf unerhörte Weise zusammengetroffen haben, wenn beidemale dieselben Ehrenbezeugungen von Seiten des Volks, dieselben Äusserungen des Neides von Seiten seiner Gegner eingetreten sein, auch beidemale ein an die Weissagung des Zacharias erinnerndes Reitthier zu Gebote gestanden haben sollte. Man könnte daher die Sieffert'sche Assimilationshypothese zu Hülfe nehmen, und voraussetzen, die beiden Einzüge, ursprünglich mehr verschieden, seien durch traditionelle Vermischung sich so ähnlich geworden: wenn nicht überhaupt die Annahme, daſs den evangelischen Erzählungen hier zwei verschiedene Fakta zum Grunde liegen, eines andern Umstands wegen unmöglich würde.

Auf den ersten Anblick zwar scheint es die Annahme von zwei verschiedenen Einzügen zu unterstützen, wenn man bemerkt, daſs Johannes seinen Einzug den Tag nach jenem Bethanischen Mahle, bei welchem Jesus unter merkwürdigen Umständen gesalbt wurde, vor sich gehen läſst, die beiden ersten Synoptiker dagegen (denn Lukas weiſs von einer zu Bethanien und in dieser Periode des Lebens Jesu gehaltenen Mahlzeit bekanntlich nichts) ihren Einzug diesem Mahle vorangehen lassen; wodurch also, ganz der obigen Voraussetzung gemäſs, der synoptische Einzug

5) Hase, L. J. §. 124.

als der frühere, der johanneische als der spätere erschiene. Dieſs wäre gut, wenn nur nicht Johannes seinen Einzug so früh, die Synoptiker dagegen ihr Bethanisches Mahl so spät setzen würden, daſs jener unmöglich nach diesem erst erfolgt sein kann. Nach Johannes nämlich kommt Jesus 6 Tage vor dem Pascha nach Bethanien, und zieht am folgenden Tag in Jerusalem ein (12, 1. 12.): das Bethanische Mahl der Synoptiker dagegen (Matth. 26, 6 ff. parall.) kann höchstens 2 Tage vor dem Pascha gehalten worden sein (V. 2.), so daſs, wenn der synoptische Einzug vor dem johanneischen Mahl und Einzug stattgefunden haben soll, dann nach allem Diesem den Synoptikern zufolge noch eine zweite Bethanische Mahlzeit angenommen werden müſste. Allein zwischen den hiebei vorauszusetzenden zwei Mahlzeiten fände nun ebenso, wie zwischen den beiden Einzügen, bis in's Einzelste hinein die auffallendste Ähnlichkeit statt, und das Sichverflechten von zwei dergleichen Doppelbegebenheiten ist so verdächtig, daſs man hier schwerlich die Auskunft wird anwenden mögen, es seien zwei Einzüge und Mahlzeiten, die einander ursprünglich weit unähnlicher gesehen haben, in der Tradition durch Übertragung von Zügen aus der einen Begebenheit in die andere sich so ähnlich geworden, wie wir sie jezt haben: sondern hier, wenn irgendwo, ist es leichter, sofern einmal die Urkundlichkeit der Berichte aufgegeben wird, sich vorzustellen, daſs in der Überlieferung Eine Begebenheit variirt, als daſs durch dieselbe zwei Begebenheiten assimilirt worden seien [6]).

§. 106.

Näherer Hergang bei dem Einzug. Zweck und historische Realität desselben.

Während das vierte Evangelium zuerst die Jesu entgegenströmende Menge ihm ihre Huldigung darbringen,

6) Vgl. Bd. 1, §. 85.

Digitized by Google

und dann erst die kurze Angabe folgen läſst, daſs Jesus einen jungen Esel, dessen er habhaft wurde, bestiegen habe: ist bei den Synoptikern das Erste, was sie geben, ein ausführlicher Bericht, wie Jesus zu dem Esel kam. Als er nämlich in die Nähe von Jerusalem, gegen Bethphage und Bethanien am Ölberg hingekommen, habe er zwei seiner Jünger in das vor ihnen liegende Dorf geschickt, mit der Weisung, wenn sie hineinkämen, würden sie — und nun sagt Matthäus, eine Eselin angebunden, und ein Füllen bei ihr, die beiden andern, ein Füllen, auf welchem noch Niemand gesessen habe, angebunden — finden, das (die) sollen sie losbinden und ihm bringen, etwaige Einwendungen des Eigenthümers aber durch die Bemerkung, der Herr bedürfe seiner (ihrer), niederschlagen; dieſs sei so geschehen, und die Jünger haben — auf die Thiere nach Matthäus, nach den beiden andern auf das Eine Thier —, ihre Kleider unterbreitend, Jesum gesezt.

Das Auffallendste in diesen Berichten ist offenbar die Angabe des Matthäus, daſs Jesus nicht bloſs, da doch nur er allein reiten wollte, zwei Esel requirirt, sondern daſs er auch wirklich auf beide sich gesezt haben soll. Zwar, wie natürlich, hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Erstere zu erklären, und das Leztere zu beseitigen. Das Mutterthier soll Jesus mit dem Füllen, auf welchem er eigentlich reiten wollte, haben holen lassen, damit das junge, noch saugende Thier desto eher gehen möchte [1]), oder soll die an das Junge gewöhnte Mutter von selbst nachgelaufen sein [2]); allein ein noch durch Saugen an die Mutter gewöhntes Thier gab der Eigner schwerlich zum Reiten her. Das noch üblere Reiten auf zwei Thieren suchen die einen dadurch zu beseitigen, daſs sie sehr schwachen Auctoritäten zufolge und gegen alle kritischen Grundsätze bei

1) Paulus, 3, a, S. 115; Kuinöl, in Matth. p. 541.
2) Olshausen, 1, S. 776.

der Angabe vom Auflegen der Kleider statt ἐπάνω αὐτῶν lesen: ἐπ' αὐτὸν (τὸν πῶλον), worauf sodann bei der Angabe, daſs Jesus sich darauf gesezt habe, das ἐπάνω αὐτῶν auf die über das Eine Thier gebreiteten Kleider bezogen wird [3]. Ohne Änderung der Lesart glaubten Andere durch Annahme einer *Enallage numeri* [4] oder dadurch auszukommen, daſs sie vor αὐτῶν ἑνὸς supplirten [5], Constructionen, die den Zeiten des Faustrechts in der N. T.-lichen Grammatik angehören, von welchen man sich freuen könnte, daſs sie durch Winer und Fritzsche vorüber seien, wenn nicht auch Olshausen noch bemerkte, das ἐπάνω αὐτῶν sei nichts als ungenauer Ausdruck, indem die beiden Thiere als zusammengehörig betrachtet, und daher, was das eine betraf, auch auf das andere übergetragen worden sei. Laut seiner Worte muſs sich der Evangelist vielmehr vorgestellt haben, Jesus sei auf zwei Thieren geritten, was als abwechselndes Reiten auf dem einen und andern gedacht [6], für eine so kurze Strecke eine unnöthige Unbequemlichkeit gewesen wäre, auf jede andre Weise aber völlig undenkbar ist, und uns an die übrigen Evangelisten verweist, deren Angabe nur Eines Reitthiers sich mit der des Matthäus durch die gewöhnliche Bemerkung, sie nennen nur das Füllen, auf welchem Jesus geritten sei, und lassen die Eselin, als Nebensache, weg, nicht ausgleichen läſst. — Fragt sich somit, wie denn Matthäus auf seine abenteuerliche Vorstellung gekommen ist? so haben, obwohl auf wunderliche Weise, diejenigen auf den rechten Punkt hingewiesen, welche vermutheten, Jesus habe in seiner Anrede an die Jünger, und Matthäus in seiner Urschrift, der Stelle des Zacharias (9, 9.) zufolge für den

3) Paulus, a. a. O. S. 143 f.
4) Glassius, Phil. s. p. 172. u. A.
5) Kuinöl, a. a. O. S. 543; Gratz, 2, S. 347.
6) so Fritzsche, in Matth. p. 630.

Einen Begriff des Esels mehrerer Ausdrücke sich bedient, woraus sofort der griechische Übersetzer des ersten Evangeliums miſsverständlich mehrere Thiere gemacht habe [7]. Allerdings sind die gehäuften Bezeichnungen des Esels in jener Stelle: חֲמוֹר וְעַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת, *ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*, LXX, der Anlaſs der Verdoppelung desselben im ersten Evangelium, indem nämlich die *copula*, welche im Hebräischen erklärend gemeint war, als hinzufügend genommen, und statt „ein Esel, d. h. ein Eselsfüllen u. s. w." vielmehr „ein Esel sammt einem Eselsfüllen" in der Stelle gefunden wurde [8]. Allein diesen Fehler kann nicht erst der griechische Übersetzer gemacht haben, welcher schwerlich, wenn er in der ganzen Erzählung des Matthäus nur Einen Esel gefunden hätte, rein aus der Prophetenstelle heraus ihn verdoppelt, und so oft sein Original von Einem Esel sprach, den zweiten hinzugefügt, oder statt des Singulars den Plural gesezt haben würde: sondern ein solcher muſs den Verstoſs begangen haben, dessen einzige schriftlich fixirte Quelle die Prophetenstelle war, aus welcher er mit Zuziehung der mündlichen Tradition seine ganze Erzählung herausspann, d. h. der Verfasser des ersten Evangeliums, welcher sich freilich hiedurch, wie die neuere Kritik mit Recht behauptet, unwiederbringlich um den Ruhm eines Augenzeugen bringt [9].

Ist dieser Miſsgriff dem ersten Evangelium eigen, so haben hinwiederum auch die beiden mittleren einen Zug für sich, welchen vermieden zu haben dem Verfasser des ersten zum Vortheil gereicht. Auf das Schleppende zwar

7) Eichhorn, allgem. Bibliothek, 5, S. 896 f. vgl. Bolten, Bericht des Matthäus, S. 317 f.

8) s. Fritzsche, z. d. St.

9) Schulz, über das Abendm. S. 310 f.; Sieffert, über den Urspr. S. 107 f.

soll nur beiläufig aufmerksam gemacht werden, was darin liegt, daſs, nachdem bei allen drei Synoptikern Jesus den zwei abgeschickten Jüngern genau vorherb zeichnet hatte, wie sie den Esel finden, und womit sie den Eigenthümer desselben zufrieden stellen sollten, nun Markus und Lukas sich und dem Leser die Mühe nicht sparen, ausführlich und genau das Alles als eingetroffen zu wiederholen (Marc. V. 4 ff. Luc. V. 32 ff.), während Matthäus (V. 6.) geschickt durch ein ποιήσαντες καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰ. sich abfindet — dieſs, als bloſs die Form betreffend, soll hier nicht weiter geltend gemacht werden. Das aber betrifft den Inhalt der Sache, daſs nach Markus und Lukas Jesus ein Thier verlangte, ἐφ᾽ ὃ οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε, ein Zug, von welchem Matthäus nichts weiſs. Man begreift hier nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen durch die Wahl eines noch nicht zugerittenen Thiers absichtlich erschweren mochte, welches, wenn er es nicht durch göttliche Allmacht in Ordnung hielt (denn bei dem ersten Ritt auf einem solchen Thier reicht auch die gröſste menschliche Reitkunst nicht aus), gewiſs manche Störung des festlichen Zugs herbeigeführt haben wird, zumal ihm kein Vorangehen des Mutterthiers zu Statten kam, welches nur im Kopfe des ersten Evangelisten mitgelaufen ist. Dieser Unannehmlichkeit hat Jesus gewiſs nicht ohne triftigen Grund sich ausgesezt, und ein solcher scheint nahe genug zu liegen in der Ansicht des Alterthums, welcher zufolge, nach Wetstein's Ausdruck, *animalia, usibus humanis nondum mancipata, sacra habebantur*; so daſs also Jesus für seine geheiligte Person und zu dem hohen Zwecke seines messianischen Einzugs auch nur ein heiliges Thier hätte gebrauchen mögen. Näher erwogen jedoch wird man dieſs eitel finden, und wunderlich dazu; denn dem Esel konnte man es nicht ansehen, daſs er noch nicht geritten war, ausser an der Ungebärdigkeit, mit welcher er den ruhigen Fortschritt des feierlichen Zuges gestört

haben würde [10]). So wenig wir auf diese Weise begreifen, wie Jesus in dem Besteigen eines nicht zugerittenen Thiers eine Ehre gesucht haben kann, so begreiflich werden wir es finden, daſs schon frühe die christliche Gemeinde es seiner Ehre schuldig zu sein glaubte, ihn nur auf einem solchen Thiere reiten, wie später ihn nur in einem ungebrauchten Grabe liegen zu lassen, was in ihre Denkwürdigkeiten aufzunehmen, die Verfasser der mittleren Evangelien kein Bedenken trugen, weil ihnen freilich bei'm Schreiben der nichtzugerittene Esel nicht die Unbequemlichkeit verursachte, welche er Jesu bei'm Reiten verursacht haben müſste.

Wenn in die bisher erwogenen beiden Schwierigkeiten die Synoptiker sich theilen, so ist eine andre ihnen allen gemeinschaftlich, die nämlich, welche in dem Umstand liegt, daſs Jesus so zuversichtlich zwei Jünger nach einem Esel sendet, den sie im nächsten Dorf in der und der Situation finden würden, und daſs der Erfolg seiner Voraussage so genau entspricht. Das Natürlichste könnte scheinen, hier an eine vorangegangene Verabredung zu denken, welcher zufolge zur bestimmten Stunde am bezeichneten Orte ein Reitthier für Jesum bereit gehalten

10) Dass jener Grund für die Maassregel Jesu nicht genüge, hat auch Paulus gefühlt; denn nur aus dem verzweifelnden Suchen nach einem reelleren und mehr specifischen Grunde ist es zu erklären, dass er hier das einzige Mal mystisch wird, und an die Erklärung Justins des Märtyrers (die als ὑποζύγιον bezeichnete Eselin bedeute die Juden, der noch nicht gerittene Esel die Heiden, dial. c. Tryph. 53.), den er sonst immer als Urheber der verkehrten kirchlichen Bibeldeutungen bekämpft, sich anschliessend, wahrscheinlich zu machen sucht, Jesus habe durch Besteigung eines noch nicht gerittenen Thiers sich als Stifter und Regenten einer neuen Religionsgesellschaft ankündigen wollen. Exeg. Handb. 3, a, S. 116 ff.

worden sei [11]); allein wie konnte er eine solche Verabredung in Bethphage getroffen haben, da er eben von Jericho kam? Daher findet auch PAULUS dieſsmal etwas Anderes wahrscheinlicher, daſs nämlich in den an der Hauptstraſse nach Jerusalem gelegenen Dörfern um die Festzeiten viele Lastthiere zum Vermiethen an die Wallfahrer bereit gestanden haben werden; wogegen jedoch zu bemerken ist, daſs Jesus gar nicht wie vom nächsten besten, sondern von einem bestimmten Thiere spricht. Man wundert sich daher, wenn man es bei OLSHAUSEN nur als vermuthlichen Sinn der Referenten bezeichnet findet, daſs dem einziehenden Messias Alles durch Fügung Gottes zur Hand gewesen sei, wie er dessen eben bedurfte, so wie, daſs derselbe Ausleger die Voraussetzung nothwendig findet, die Besitzer des Thiers seien mit Jesu befreundet gewesen, da vielmehr die gleichsam magische Gewalt hier dargestellt werden soll, welche, sobald er nur wollte, dem bloſsen Namen des Κύριος inwohnte, bei dessen Nennung der Besizer des Esels den Esel, wie später (Matth. 26, 18. parall.) der Inhaber des Saals den Saal unweigerlich zu seiner Disposition stellte. Zu dieser göttlichen Fügung zu Gunsten des Messias, und der unwiderstehlichen Kraft seines Namens kommt noch das höhere Wissen, durch welches Jesu hier ein entferntes Verhältniſs, das er für seine Bedürfnisse benützen konnte, offen vor Augen lag.

Ist dieſs der Sinn und die Absicht der Evangelisten bei den angegebenen Zügen ihrer Erzählung: so kann man sich nicht verhehlen, daſs gerade eine solche Anwendung und Probe des höheren Wissens Jesu, welche in dem Bemerken eines im nächsten Dorf angebundenen Esels besteht, so wie eine solche Macht seines Namens, welcher der Eigenthümer eines Lastthiers nicht widerstehen kann,

---

11) Natürliche Geschichte, 3, S. 566 f.

als ziemlich kleinlicht erscheinen muſs. Zu gut kennen wir auch bereits die Neigung der urchristlichen Sage, solche Proben der höheren Natur ihres Messias zu geben (man denke an die Berufung der zwei Brüderpaare; die genaueste Analogie aber hat die eben angeführte, unten näher zu betrachtende Art, wie Jesus das Lokal für seine lezte Mahlzeit mit den Zwölfen bestellen läſst), als daſs wir uns der Vermuthung enthalten könnten, auch hier nur ein Gebilde jener Neigung vor uns zu haben. Dieſs wird um so wahrscheinlicher, wenn wir nachzuweisen im Stande sind, warum sich hier das Fernsehen Jesu gerade als Wissen um einen angebundenen Esel zeigt, wie eine solche Nachweisung allerdings möglich ist. Über der im ersten und vierten Evangelium citirten Stelle aus Zacharias nämlich, welche vom Einreiten des sanftmüthigen Königs nur überhaupt auf einem Esel handelt, versäumt man gewöhnlich, eine andere A. T.liche Stelle zu berücksichtigen, welche näher den angebundenen Esel des Messias enthält. Es ist dieſs die Stelle 1 Mos. 49, 11, wo der sterbende Jakob zu Juda von jenem שילה sagt (LXX): *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὰν πῶλον αὐτᾶ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνα αὐτᾶ.* Justin der Märtyrer faſst auch diese mosaische Stelle, wie jene prophetische, als Weissagung auf den Einzug Jesu, und behauptet daher geradezu, das Füllen, welches Jesus holen lieſs, sei an einen Weinstock gebunden gewesen [12]). Auch die Juden deuteten nicht nur überhaupt jenen Schilo vom Messias, wie sich schon in den Targumim nachweisen läſst [13]), sondern namentlich auch das Anbinden

12) Apol. I, 32: *τὸ δὲ δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτᾶ — σύμβολον δηλωτικὸν ἦν τῶν γενησομένων τῷ Χριςῷ καὶ τῶν ὑπ' αὐτᾶ πραχθησομένων· πῶλος γάρ τις ὄνα εἱςήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος, ὃν ἐκέλευσεν ἀγαγεῖν αὐτῷ κ. τ. λ.*

13) s. Schöttgen, horae, 2, p. 146.

des Esels wurde vom Messias erwartet, und zwar, weil man mit der Stelle aus der Genesis die des Zacharias combinirte, bei seinem Einzug in Jerusalem [14]). Daſs jene Weissagung Jakobs von keinem unsrer Evangelisten angeführt wird, beweist höchstens, daſs sie bei'm Niederschreiben der vorliegenden Erzählung sich derselben nicht ausdrücklich bewuſst waren: daſs sie aber auch demjenigen Kreise, in welchem die Anekdote sich zuerst bildete, nicht vorgeschwebt habe, kann es keineswegs beweisen. Für einen Durchgang der Erzählung durch mehrere Hände von solchen, welche sich der ursprünglichen Beziehung auf die Stelle der Genesis nicht mehr bewuſst waren, spricht allerdings auch dieſs, daſs sie der Weissagung nicht mehr ganz ähnlich ist. Sollte eine vollkommene Übereinstimmung stattfinden, so müſste Jesus, nachdem er dem Zacharias zufolge auf dem Esel in die Stadt geritten war, diesen bei'm Absteigen an einer Weinrebe angebunden haben, statt daſs er ihn jezt im nächsten Dorf (nach Markus von einer Thüre am Wege) losbinden läſst, wodurch aber zugleich dieſs noch erreicht wurde, daſs mit der Erfüllung jener beiden Weissagungen noch eine Probe des übernatürlichen Wissens Jesu und der magischen Kraft seines Namens verbunden werden konnte. — Im vierten Evangelium fehlt mit der Beziehung auf die mosaische Stelle der Zug vom angebundenen Esel und dessen Abholung, und es wird mit alleiniger Rücksicht auf die des Zacharias kurz gesagt: *εὑρὼν δὲ ὁ Ἰ. ὀνάριον, ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό* (V. 14.).

Das Nächste, was nun in Betracht kommt, ist die Huldigung, welche Jesu vom Volke dargebracht wird. Nach

---

14) Bereschith Rabba ad Gen. 49, 11. (bei Schöttgen, 2, S. 105): quando Messias Hierosolymam veniet ad redimendum Israëlitas, tunc ligat asinum suum eique insidet et Hierosolymam venit.

Digitized by Google

allen Relationen ausser der des Lukas bestand diese im Abhauen von Baumzweigen, welche man nach den beiden Synoptikern auf den Weg streute, nach Johannes, der näher Palmzweige angiebt, Jesu, wie es scheint, entgegentrug; ferner nach allen ausser Johannes im Breiten von Kleidern auf den Weg. Dazu kam ein jubelnder Zuruf, von welchem alle mit unbedeutenden Modificationen die Worte: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου* haben, ferner alle ausser Lukas das *ὡσαννὰ*, alle endlich die Begrüſsung als König oder Sohn Davids. Hier ist zwar das בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהֹוָה aus Ps. 118, 26. eine gewöhnliche Begrüſsungsformel für Festbesuchende gewesen, und auch das dem vorhergehenden Verse desselben Psalms entnommene הוֹשִׁיעָה נָּא war ein gewöhnlicher Ruf am Laubhüttenfest und am Pascha [15]; aber das hinzugesezte *τῷ υἱῷ Δαυὶδ* und *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ* zeigt, daſs man jene allgemeinen Formeln hier speciell auf Jesum als den Messias anwandte, ihn in eminentem Sinne willkommen heiſsen, und seinem Unternehmen Glück wünschen wollte. In Betreff der Subjekte, welche die Huldigung darbringen, bleibt Lukas im engsten Kreise stehen, er knüpft nämlich das Breiten der Kleider auf den Weg (V. 36.) an das Vorhergehende so an, daſs es scheint, als schriebe er es, wie das Legen der Kleider auf den Esel, nur den Jüngern zu, wie er denn die Loblieder ausdrücklich nur *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* anstimmen läſst; Matthäus und Markus dagegen lassen diese Huldigungen von den begleitenden Volksmassen ausgehen. Dieſs vereinigt sich indessen leicht; denn wenn Lukas von dem *πλῆθος τῶν μαθητῶν* spricht, so ist dieſs der weitere Kreis der Anhänger Jesu, und andrerseits ist der *πλεῖστος ὄχλος* bei Matthäus doch auch nur die Gesammtheit der ihm Günstigen unter der Menge. Wäh-

15) vgl. Paulus z. d. St.

rend nun aber die Synoptiker innerhalb der Grenzen des mit Jesu reisenden Festzugs bleiben, läſst Johannes, wie schon oben erwähnt, die ganze Feierlichkeit von solchen ausgehen, die von Jerusalem aus Jesu entgegenzogen (V. 13.), wogegen dann die mit Jesu kommende Menge den Einholenden die von ihm vollbrachte Auferweckung des Lazarus bezeugt, um deren willen nach Johannes die feierliche Einholung von Jerusalem aus veranstaltet war (V. 17 f.). Diesen Beweggrund können wir, da wir die Wiederbelebung des Lazarus oben kritisch bezweifelt haben, nicht gelten lassen; mit seinem angeblichen Grunde aber wird auch das Faktum der Einholung selbst erschüttert, zumal wenn wir bedenken, wie die Würde Jesu es zu erfordern scheinen konnte, daſs ihn die Davidsstadt feierlich eingeholt habe, und wie es auch sonst zu den Eigenthümlichkeiten der Darstellung des vierten Evangeliums gehört, vor der Ankunft Jesu zu den Festen die erwartungsvollen Reden des Volks über ihn zu referiren (7, 11 ff. 11, 56.).

Der lezte Zug in dem vor uns liegenden Gemälde ist der Unwille der Feinde Jesu über die starke Anhänglichkeit des Volks an ihn, welche sich bei dieser Gelegenheit zeigte. Nach Johannes (V. 19.) sprachen die Pharisäer zu einander: da sehen wir, daſs unser bisheriges (schonendes) Verfahren nichts nüzt; alle Welt hängt ihm ja an (wir werden anders einschreiten müssen). Nach Lukas (V. 39 f.) wandten sich einige Pharisäer an Jesum selbst mit dem Ansinnen, seinen Schülern Stillschweigen aufzulegen, worauf er ihnen zur Antwort giebt, wenn diese nicht rufen, würden die Steine schreien. Während Lukas und Johannes dieſs noch auf dem Zuge vor sich gehen lassen, ist es bei Matthäus erst nachher, als Jesus mit dem Festzug im Tempel angekommen war, und die Kinder auch hier fortfuhren, Hosianna dem Sohne Davids zu rufen, daſs die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum auf den

Unfug, wofür sie es hielten, aufmerksam machten, worauf er sie mit einer Sentenz aus Ps. 8, 3. (*ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον*) zurückweist (V. 15 f.), eine Sentenz, die also hier, unerachtet sie im Original sich augenscheinlich auf Jehova bezieht, auf Jesum angewendet wird. – Die von Lukas an den Einzug angeknüpfte Klage Jesu über Jerusalem wird unten noch in Betrachtung kommen.

Unzweideutig sprechen Johannes und insbesondere Matthäus durch sein *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ.* den Gedanken aus, die Absicht zunächst Gottes, indem er diese Scene veranstaltete. dann aber auch des Messias Jesus, als Mitwissers und Theilnehmers der göttlichen Rathschlüsse, sei gewesen, durch diese Gestaltung seines Einzugs eine alte Weissagung zu erfüllen. Wenn Jesus in der Stelle des Zacharias, 9, 9. [16]), eine Weissagung auf sich als den Messias sah, so kann dieſs nicht Erkenntniſs des höheren Princips in ihm gewesen sein, da, wenn die Prophetenstelle auch nicht auf einen historischen Fürsten, wie Usia [17]) oder Johannes Hyrcanus [18]), sondern auf ein messianisches Individuum zu beziehen ist [19]), dieses wohl als friedlicher, aber doch als weltlicher Fürst, und zwar im ruhigen Besiz von Jerusalem, also ganz anders

---

16) So wie Matthäus das Orakel anführt, ist es eine Zusammensetzung einer jesaianischen Stelle mit der des Zacharias. Denn das *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* ist aus Jes. 62, 11, das Weitere aus Zach. 9, 9., wo die LXX, etwas abweichend, hat: *ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς πραῢς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.*

17) Hitzig, über die Abfassungszeit der Orakel Zach. 9—14., in den theol. Studien, 1830, 1, S. 36 ff. bezieht die vorangehenden Verse auf die Kriegsthaten dieses Königs, also den gegenwärtigen wohl auf seine friedlichen Tugenden.

18) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 121 ff.

19) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 274 ff.

als Jesus, gedacht werden muſs. Wohl aber scheint Jesus auf natürlichem Wege zu jener Beziehung haben kommen zu können, indem die Rabbinen die Stelle des Zacharias mit groſser Übereinstimmung auf den Messias deuteten [20]. Namentlich wissen wir, daſs, weil die unscheinbare Ankunft, welche hier vom Messias vorhergesagt war, im Widerspruch zu stehen schien mit der glänzenden, welche Daniel vorherverkündigt hatte, dieſs dahin ausgeglichen zu werden pflegte, daſs, je nachdem sich das jüdische Volk würdig beweisen würde oder nicht, sein Messias in der herrlichen oder in der geringen Gestalt erscheinen solle [21]. War nun auch zur Zeit Jesu diese Unterscheidung noch nicht ausgebildet, sondern nur erst überhaupt eine Beziehung der Stelle Zach. 9, 9. auf den Messias: so konnte doch Jesus sich etwa die Vorstellung machen, daſs jezt, bei seiner ersten Parusie, die Weissagung des Zacharias, einst aber bei seiner zweiten die des Daniel an ihm in Erfüllung gehen müsse. Doch wäre auch das Dritte möglich, daſs entweder ein zufälliges Einreiten

---

20) In der Thl. 1. S. 73. Anm. citirten Cardinalstelle aus Midrasch Coheleth wird gleich Anfangs das Zacharianische pauper et insidens asino auf den Goël postremus bezogen. Dieser Esel des Messias wurde sofort mit dem des Abraham und Moses für identisch gehalten, s. Jalkut Rubeni f. 79, 3. 4, bei Schöttgen, 1. S. 169, vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 697 f.

21) Sanhedrin f. 98, 1 (bei Wetstein): Dixit R. Alexander: R. Josua f. Levi duobus inter se collatis locis tanquam contrariis visis objecit: scribitur Dan. 7, 13: et ecce cum nubibus coeli velut filius hominis venit. Et scribitur Zach. 9, 9: pauper et insidens asino. Verum haec duo loca ita inter se conciliari possunt: nempe, si justitia sua mereantur Israëlitae, Messias veniet cum nubibus coeli: si autem non mereantur, veniet pauper, et vehetur asino.

Jesu auf einem Esel von den Christen später auf diese Weise gedeutet, oder daſs, damit kein messianisches Attribut ihm fehle, der ganze Einzug frei nach den beiden Weissagungen und der dogmatischen Voraussetzung eines höheren Wissens in Jesu ausgemalt worden wäre.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Leidens, Todes, und der Auferstehung Jesu.

Erstes Kapitel.

Verhältniss Jesu zu der Idee eines leidenden und sterbenden Messias; seine Reden von Tod, Auferstehung und Wiederkunft.

§. 107.

Ob Jesus sein Leiden und seinen Tod in bestimmten Zügen vorhergesagt habe?

Den Evangelien zufolge hat Jesus seinen Jüngern mehr als Einmal, und schon geraume Zeit vor dem Erfolg [1], vorausgesagt, daſs ihm Leiden und gewaltsamer Tod bevorstehe. Und zwar blieb er, wenn wir den synoptischen Nachrichten trauen, nicht bei Voraussagung dieses Schicksals im Allgemeinen stehen, sondern bestimmte den Ort seines Leidens vorher, nämlich Jerusalem; die Zeit desselben: daſs eben auf dieser Festreise ihn sein Schicksal ereilen würde; die Subjekte, von welchen er zu leiden haben würde (ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, ἔθνη); die wesentliche Form seines Leidens: Kreuzigung in Folge eines Richterspruchs; auch Nebenzüge sagte er voraus: daſs es an Geisselhieben, Spott und Verspeien nicht fehlen würde (Matth. 16, 21. 17, 12. 22 f. 20, 17 ff. 26, 12. mit den Parall., Luc. 13, 33.). — Zwischen den Synoptikern und dem Verfasser des vierten Evangeliums findet hier ein dreifacher

1) Was er ganz in der Nähe des Erfolgs, in den lezten Tagen seines Lebens, noch von einzelnen Umständen seines Leidens vorhersagte, kann erst weiter unten, in der Geschichte jener Tage, in Betrachtung kommen.

Digitized by Google

Unterschied statt. Für's Erste lauten bei dem Lezteren die Voraussagen Jesu nicht so klar und deutlich, sondern sind meistens in dunkler Bilderrede vorgetragen, von welcher der Referent wohl auch selbst gesteht, daſs sie den Jüngern erst nach dem Erfolge klar geworden sei (2, 22.). Ausser einer bestimmten Äusserung, daſs er sein Leben freiwillig lassen werde (10, 15 ff.), spielt in diesem Evangelium Jesus auf seinen bevorstehenden Tod besonders gerne durch den Ausdruck ὑψῶν, ὑψῶσϑαι, an, welcher zwischen Erhöhung an das Kreuz und zur Herrlichkeit schwankt (3, 14. 8, 28. 12, 32.), und vergleicht die ihm bevorstehende Erhöhung mit der der ehernen Schlange in der Wüste (3, 14.), wie bei Matthäus sein Schicksal mit dem des Jonas (12, 40.); dann spricht er auch von einem Weggehen, wohin man ihm nicht folgen könne (7, 33 ff. 8, 21 f.), wie bei den Synoptikern von einem Kelch, den er trinken müsse, und welchen mit ihm zu theilen seinen Jüngern schwer fallen dürfte (Matth. 20, 22. parall.). Sind auf diese Weise die johanneischen Leidensverkündigungen minder deutlich als die synoptischen: so fängt dagegen bei Johannes Jesus weit früher mit diesen Verkündigungen an. Bei den Synoptikern fallen die bestimmteren Vorhersagen alle theils unmittelbar vor, theils auf die lezte Reise; nur die dunkle Rede vom Zeichen des Jonas fiele früher; wogegen im vierten Evangelium Jesus bereits bei seinem ersten Festbesuch auf seinen bevorstehenden Tod hinzudeuten anfängt. Endlich, wenn den drei ersten Evangelisten zufolge Jesus jene Voraussagungen nur dem vertrauten Kreise der Zwölfe mittheilt, spricht er sie bei Johannes dem Volk und selbst seinen Feinden gegenüber aus.

Bei der kritischen Prüfung dieser evangelischen Nachrichten werden wir vom Speciellen zum Allgemeinen in der Art fortschreiten, daſs wir zuerst fragen: ist es glaublich, daſs Jesus so viele einzelne Züge des auf ihn wartenden Schicksals vorausgewuſst habe? hierauf untersuchen, ob über-

haupt ein Vorauswissen und Voraussagen seines Leidens von Seiten Jesu wahrscheinlich sei; wobei dann der Unterschied zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung von selbst zur Sprache kommen wird.

Wie Jesus die einzelnen Umstände seines Leidens und Sterbens so genau vorherwissen konnte, davon giebt es eine doppelte Erklärungsweise, eine supranaturale und eine natürliche. Die erstere scheint ihre Aufgabe durch die einfache Berufung darauf lösen zu können, daſs vor dem prophetischen Geiste, welcher Jesu in höchster Fülle inwohnte, von Anfang an sein Schicksal in allen einzelnen Zügen ausgebreitet gelegen haben müsse. Da indessen Jesus selbst bei seinen Leidensverkündigungen ausdrücklich sich auf das A. T. berief, dessen Weissagungen auf ihn in allen Stücken erfüllt werden müſsten (Luc. 18, 31. vgl. 22, 37. 24, 25 ff. Matth. 16, 21. 26, 54.): so darf die orthodoxe Betrachtungsweise diese Hülfe nicht verschmähen, sondern muſs der Sache die Wendung geben, Jesus habe, lebend und webend in den Weissagungen des A. T., aus ihnen mit Hülfe des ihm inwohnenden Geistes jene Specialitäten schöpfen können [2]. Demnach müſste Jesus, während die Kunde von der Zeit seines Leidens, wenn er diese nicht etwa aus Daniel oder einer ähnlichen Quelle berechnet haben soll, seinem prophetischen Vorgefühl überlassen bliebe, auf Jerusalem als den Ort seines Leidens und Todes durch Betrachtung des Schicksals früherer Propheten als Typus des seinigen in der Art gekommen sein, daſs der Geist ihm sagte, wo so viele Propheten, da müsse nach höherer Consequenz auch der Messias den Tod erleiden (Luc. 13, 33.); auf seinen Untergang in Folge förmlicher Verurtheilung müſste ihn etwa dieſs geführt haben, daſs Jes. 53, 8. von einem über den Knecht Gottes verhängten מִשְׁפָּט, und V. 12. davon die Rede ist, daſs er ἐν τοῖς ἀνό-

2) vgl. Olshausen, b. Comm. 1, S. 528.

μοις ἐλογίσθη (vgl. Luc. 22, 37.); seine Verurtheilung durch die Obersten des eigenen Volks hätte er vielleicht aus Ps. 118, 22. geschlossen, wo *οἱ οἰκοδομοῦντες*, welche den Eckstein verworfen haben, nach apostolischer Deutung (A. G. 4, 11.) die jüdischen Obern sind; seine Übergabe an die Heiden konnte er darin finden, daſs in mehreren A. T.lichen Klagliedern, die sich messianisch deuten lieſsen, die plagenden Subjekte als רְשָׁעִים, d. h. als Heiden, erscheinen; daſs sein Tod gerade der Kreuzestod sein würde, könnte er theils aus dem Typus der am Holz aufgehängten ehernen Schlange 4. Mos. 21, 8 f. (vgl. Joh. 3, 14.), theils aus dem Durchgraben der Hände und Füſse Ps. 22, 17. LXX. abgenommen haben; endlich den Hohn und die Miſshandlung aus Stellen, wie im angeführten Psalm V. 7 ff. Jes. 50, 6. u. dgl. Soll nun der Jesu inwohnende Geist, welcher ihm der orthodoxen Ansicht zufolge die Beziehung dieser Weissagungen und Vorbilder auf sein endliches Schicksal erkennbar machte, ein Geist der Wahrheit gewesen sein: so muſs sich die Beziehung auf Jesum als der wahre und ursprüngliche Sinn jener A. T.lichen Stellen nachweisen lassen. Um aber nur bei den Hauptstellen stehen zu bleiben, so hat jezt eine gründliche, grammatisch-historische Auslegung für Alle, die sich aus dogmatischen Voraussetzungen hinauszusetzen im Stande sind, überzeugend nachgewiesen, daſs in denselben nirgends vom Leiden Christi, sondern Jes. 50, 6. von den Miſshandlungen, welche der Prophet zu erdulden hatte [3]), Jes. 53. von den Drangsalen des Prophetenstandes, oder noch wahrscheinlicher des israëlitischen Volks, die Rede sei [4]); daſs Ps. 118. von der unerwarteten Rettung und Erhöhung des Volks oder eines Fürsten desselben gehandelt werde [5]), so wie, daſs Ps. 22.

3) Gesenius, Jesaias, 3, S. 137 ff.; Hitzig, Comm. z. Jes. S. 550.
4) Gesenius, a. a. O. S. 158 ff.; Hitzig, S. 577 ff.
5) de Wette, Comm. zu den Psalmen, S. 224 ff., 3te Aufl.

ein bedrängter Exulant spreche [6]; daſs aber gar im 17ten Vers dieses Psalms von der Kreuzigung Christi die Rede sei (da doch, auch die unwahrscheinlichste Erklärung des כארי durch *perfoderunt* vorausgesezt, dieſs in keinem Falle eigentlich, sondern nur bildlich zu verstehen, das Bild aber nicht von einer Kreuzigung, sondern von einer Jagd oder einem Kampf mit wilden Thieren hergenommen wäre [7]), dieſs wird jezt nur noch von Solchen behauptet, mit welchen es sich nicht verlohnt zu streiten. Sollte demnach Jesus auf übernatürliche Weise vermöge seiner höheren Natur in diesen Stellen eine Vorandeutung der einzelnen Züge seines Leidens gefunden haben: so wäre, da eine solche Beziehung nicht der wahre Sinn jener Stellen ist, der Geist in Jesu nicht der Geist der Wahrheit gewesen; es wird also der orthodoxe Erklärer, sofern er sich nur dem Lichte unbefangener Auslegung des A. T. nicht verschlieſst, aus eigenem Interesse zu der natürlichen Ansicht hingetrieben, daſs nicht höhere Eingebung, sondern eigene Combination Jesum auf eine solche Auslegung der A. T.lichen Stellen und auf die Voraussicht der einzelnen Züge seines künftigen Schicksals geführt habe.

Daſs es die herrschende Priesterpartei sein würde, der er unterliegen müſste, dieſs, kann man hienach sagen [8]), war leicht vorauszusehen, da diese theils vorzüglich gegen Jesum erbittert, theils im Besiz der erforderlichen Macht war; daſs sie Jerusalem zum Schauplaz seiner Verurtheilung und Hinrichtung machen würde, ebenfalls, da hier der Mittelpunkt ihrer Stärke war; daſs er, von den Obersten seines Volks verurtheilt, den Römern zur Hinrichtung würde übergeben werden, folgte aus der damaligen Be-

6) Ders. ebendas., S. 514 ff.

7) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 677 ff. und de Wette z. d. St.

8) s. diese Ansicht ausgeführt bei Fritzsche, Comm. in Marc. p. 381 f.

schränkung der jüdischen Gerichtsbarkeit; daſs gerade der Kreuzestod über ihn verhängt werden würde, konnte vermuthet werden, da diese Todesart bei den Römern namentlich gegen Aufrührer verfügt zu werden pflegte; daſs endlich Geiſselung und Verspottung nicht fehlen würde, lieſs sich gleichfalls aus römischer Sitte und der Roheit damaligen Gerichtsverfahrens zum Voraus berechnen. — Doch, genauer die Sache erwogen, wie konnte denn Jesus so gewiſs wissen, ob nicht Herodes, der eine gefährliche Aufmerksamkeit auf ihn gerichtet hatte (Luc. 13, 31.), der Priesterpartei zuvorkommen, und zu dem Morde des Täufers auch den seines Nachfolgers fügen würde? Und wenn er auch gewiſs sein zu dürfen glaubte, daſs ihm nur von Seiten der Hierarchie her wirkliche Gefahr drohe, wer versicherte ihn denn, daſs nicht einer ihrer tumultuarischen Mordversuche (vgl. Joh. 8, 59. 10, 31.) doch endlich gelingen, und er also, wie später Stephanus, ohne weitere Förmlichkeit, und ohne vorgängige Ablieferung an die Römer, seinen Tod auf ganz andre Weise, als durch die römische Strafe der Kreuzigung, finden könne? Endlich, wie konnte er so zuversichtlich behaupten, daſs gerade der nächste Anschlag, nach so vielen miſslungenen, seinen Feinden glücken, und eben die jezt bevorstehende Festreise seine lezte sein würde? — Indessen kann auch die natürliche Erklärung hier die A. T.lichen Stellen zu Hülfe nehmen und sagen, Jesus habe, sei es durch Anwendung einer unter seinen Volksgenossen damals üblichen Auslegungsweise, oder von eigenthümlichen Ansichten geleitet, in den schon angeführten Schriftstellen näheren Aufschluſs über den Hergang bei dem ihm als Messias bevorstehenden gewaltsamen Ende gefunden [9]). Allein wenn schon dieſs schwer zu beweisen sein möchte, daſs bereits zu Lebzeiten Jesu alle diese verschiedenen Stellen auf den

9) s. Fritzsche, a. a. O.

Messias bezogen worden seien; daſs aber Jesus selbstständig, vor dem Erfolg, auf eine solche Beziehung ganz heterogener Stellen gekommen sei, ebenso schwer denkbar ist: so wäre das vollends dem Wunder ähnlich, wenn einer so falschen Deutung der Erfolg doch wirklich entsprochen haben sollte; überdieſs aber reichen die A. T.lichen Orakel und Vorbilder nicht einmal hin, um alle einzelnen Züge in der Vorherverkündigung Jesu, namentlich die genaue Zeitbestimmung, zu erklären.

Kann somit Jesus weder auf übernatürliche noch auf natürliche Weise eine so genaue Vorkenntniſs der Art und Weise seines Leidens und Todes gehabt haben: so hat er sie überhaupt nicht gehabt, und was ihm die Evangelisten davon in den Mund legen, ist als *vaticinium post eventum* anzusehen [10]). Hiebei hat man nicht ermangelt, den synoptischen Berichten gegenüber den johanneischen zu erheben, indem eben die speciellen Züge der Voraussagung, welche Jesus nicht so gegeben haben kann, nur bei den Synoptikern sich finden, während Johannes ihm nur unbestimmte Andeutungen in den Mund lege, und von diesen seine nach dem Erfolg gemachte Auslegung derselben unterscheide, zum deutlichen Beweis, daſs wir in seinem Evangelium allein die Reden Jesu unverfälscht in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen [11]). Allein näher betrachtet verhält es sich nicht so, daſs auf den Verfasser des vierten Evangeliums nur die Schuld irriger Deutung der übrigens unverfälscht erhaltenen Aussprüche Jesu fiele, sondern an Einer Stelle wenigstens hat er, zwar dunkel, aber doch unverkennbar, die Vorausbezeichnung seines Todes

10) Paulus, ex. Handb. 2, S. 415 ff.; Ammon, bibl. Theol. 2, 377 f.; Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 246. Auch Fritzsche, a. a. O., räumt diess zum Theil ein.

11) Bertholdt, Einleitung in d. N. T. S. 1305 ff.; Wegscheider, Einleit. in das Evang. Johannis, S. 271 f.

als Kreuzestodes ihm in den Mund gelegt, mithin die eigenen Worte Jesu nach dem Erfolg verändert. Wenn nämlich Jesus bei Johannes sonst passivisch von einem ὑψωθῆναι des Menschensohns spricht, so konnte er hiemit zwar möglicherweise seine Erhebung zur Herrlichkeit meinen, wiewohl dieſs 3, 14. wegen der Vergleichung mit der mosaischen Schlange, die bekanntlich an einer Stange erhöht worden ist, bereits schwer fällt: aber wenn er nun 8, 28. das Erhöhen des Menschensohns als That seiner Feinde darstellt (ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τ. ἀ.), so konnten diese ihn nicht unmittelbar zur Herrlichkeit, sondern nur zum Kreuz erheben, und Johannes muſs also, wenn unser obiges Resultat gelten soll, diesen Ausdruck selbst gebildet, oder doch die aramäischen Worte Jesu schief übersetzt haben, und er fällt daher mit den Synoptikern im Wesentlichen unter eine Kategorie. Daſs er übrigens gröſstentheils das Bestimmte, was er sich dabei dachte, Jesum in dunkeln Ausdrücken vortragen lieſs, dieſs hat in der ganzen Manier dieses Evangelisten seinen Grund, dessen Neigung zum Räthselhaften und Mysteriösen hier der Forderung, Weissagungen, die nicht verstanden worden waren, auch unverständlich einzurichten, auf erwünschte Art entgegenkam.

Jesu auf diese Weise eine Vorherverkündigung der einzelnen Züge seines Leidens, namentlich der schmachvollen Kreuzigung, aus dem Erfolge heraus in den Mund zu legen, dazu war die urchristliche Sage hinlänglich veranlaſst. Je mehr der gekreuzigte Christus Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία war (1 Kor. 1, 23.): desto mehr that es Noth, diesen Anstoſs auf alle Weise hinwegzuschaffen, und wie hiezu unter dem Nachhergeschehenen besonders die Auferstehung, als gleichsam die **nachträgliche** Aufhebung jenes schmachvollen Todes, diente: so muſste es erwünscht sein, jener anstöſsigen Katastrophe auch schon **vorläufig** den Stachel zu benehmen, was

nicht besser; als durch eine solche Vorherverkündigung, geschehen konnte. Denn wie das Unbedeutendste, prophetisch vorausverkündigt, durch solche Aufnahme in den Zusammenhang eines höheren Wissens Bedeutung gewinnt: so hört das Schmählichste, sobald es als Moment eines göttlichen Heilplans vorhergesagt wird, auf, schmählich zu sein, und wenn dann vollends eben derjenige, über welchen es verhängt ist, zugleich den prophetischen Geist besizt, es vorauszusehen und vorauszusagen: so beweist er sich, indem er nicht bloſs leidet, sondern auch das göttliche Wissen um sein Leiden ist, als die ideale Macht über dasselbe. Noch weiter ist hierin der vierte Evangelist gegangen, indem er es der Ehre Jesu schuldig zu sein glaubte, ihn auch als die reale Macht über sein Leiden, als denjenigen, welchem nicht fremde Gewalt die ψυχὴ entreisse, sondern der sie mit freiem Willen hingebe, darzustellen (10, 17 f.), eine Darstellung, zu welcher übrigens Matth. 26, 53, wo Jesus die Möglichkeit behauptet, zu Abwendung seines Leidens den Vater um Engellegionen zu bitten, bereits ein Ansaz ist.

§. 108.

Jesu Todesverkündigung im Allgemeinen; ihr Verhältniss zu den jüdischen Messiasbegriffen; Aussprüche Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes.

Ziehen wir auf diese Weise von den Äusserungen, welche die Evangelisten Jesu über sein bevorstehendes Schicksal in den Mund legen, alles dasjenige ab, was die nähere Bestimmtheit dieser Katastrophe betrifft: so bleibt uns doch noch so viel, daſs Jesus überhaupt vorherverkündigt habe, ihm stehe Leiden und Tod bevor, und zwar insofern in den A. T.lichen Orakeln dem Messias ein solches Schicksal vorausbestimmt sei. Da nun aber die angeführten A.-T.lichen Hauptstellen, welche von Leiden und Tod handeln, nur mit Unrecht auf den Messias bezogen werden, und

auch andere, wie Dan. 9, 26, Zach. 12, 10, diese Beziehung nicht haben [1]: so werden sich wiederum gerade die Orthodoxen am meisten hüten müssen, dem übernatürlichen Princip in Jesu eine so falsche Deutung der betreffenden Weissagungen zuzuschreiben. Daſs statt dessen Jesus möglicherweise durch rein natürliche Combinationen das allgemeine Resultat herausgebracht haben könnte: da er die Hierarchie seines Volks sich zur unversöhnlichen Feindin gemacht, so habe er, sofern er aus der Bahn seines Berufs nicht zu weichen fest entschlossen war, von ihrer Rachsucht und Übermacht das Äusserste zu fürchten (Joh. 10, 11 ff.); daſs er aus dem Schicksal mehrerer früheren Propheten (Matth. 5, 12, 21, 33 ff. Luc. 13, 33 f.), und einzelnen dahin gedeuteten Weissagungen auch sich ein ähnliches Ende prognosticiren, und demgemäſs den Seinigen voraussagen konnte, es stehe ihm früher oder später ein gewaltsamer Tod bevor, — das sollte man nicht mehr mit unnöthiger Überspannung des supranaturalistischen Standpunkts leugnen, sondern der rationalen Betrachtungsweise der Sache einräumen [2].

Es kann auffallen, wenn wir nach diesem Zugeständniſs noch die Frage machen, ob es der N. T.lichen Darstellung zufolge auch wahrscheinlich sei, daſs Jesus **wirklich** jene Voraussage gegeben habe? da ja eine allgemeine Vorherverkündigung des gewaltsamen Todes das Mindeste ist, was die evangelischen Nachrichten zu enthalten scheinen. Die Meinung mit dieser Frage ist aber die, ob der Erfolg, namentlich das Benehmen der Jünger, in den Evangelien so beschrieben werde, daſs eine vorausgegangene Eröffnung Jesu über sein bevorstehendes Leiden damit ver-

1) Daniel, übersezt und erklärt von Bertholdt, 2, S. 541 ff. 660 ff. Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 339 ff.

2) de Wette, de morte Christi expiatoria, in dessen Opuscula theol., p. 130. Hase, L. J. §. 106.

einbar sei. Von den Jüngern nun bemerken die Evangelisten ausdrücklich, daſs sie in die Reden Jesu von dem ihm bevorstehenden Tode und der Auferstehung sich nicht allein nicht haben finden können, in dem Sinne, daſs sie die Sache sich nicht zurechtzulegen, mit ihren vorgefaſsten Messiasbegriffen nicht zu reimen wuſsten, wie Petrus, wenn er Jesu auf die erste Todesverkündigung hin zurief: Ἵλεώς σοι Κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο (Matth. 16, 22.), sondern wenn Lukas das οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα des Markus (9, 32.) so weiter ausführt: καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό (9, 45.): so ist hiemit selbst das einfache Wortverständniſs, das Fassen, wovon die Rede ist, den Jüngern abgesprochen. So trifft sie denn auch hernach die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu völlig unvorbereitet, und vernichtet deſswegen alle Hoffnungen, die sie auf ihn als Messias gesezt hatten (Luc. 24, 20 f.: ἐσταύρωσαν αὐτόν· ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). Allein hatte Jesus mit den Jüngern so ganz παῤῥησίᾳ (Marc. 8, 32.) von seinem Tode gesprochen, so muſsten sie seine klaren Worte nothwendig auch fassen, und hatte er ihnen seinen Tod als gegründet in den messianischen Weissagungen des A. T., mithin zur Bestimmung des Messias gehörig, nachgewiesen, so konnten sie nach seinem wirklich erfolgten Tode den Glauben an seine Messianität nicht so ganz verlieren. Mit Unrecht zwar hat der Wolfenbüttler Fragmentist in dem Benehmen Jesu, wie es die Evangelisten schildern, Spuren auffinden wollen, daſs auch ihm selbst sein Tod unerwartet gekommen sei: aber das Resultat, welches er zieht, behält, auch wenn bloſs auf das Benehmen der Jünger gesehen wird, seine Gültigkeit, daſs nämlich, nach demselben zu urtheilen, Jesus den Jüngern keine vorläufige Mittheilung über seinen bevorstehenden Tod gemacht haben könne, sondern sie scheinen bis auf die lezte Zeit hinaus in diesem Stück die gewöhnliche Ansicht gehabt, und erst

nachdem sie der Tod Jesu unerwartet getroffen, aus dem Erfolg das Merkmal des Leidens und Sterbens in ihren Messiasbegriff aufgenommen zu haben [3]. Allerdings müssen wir hier das Dilemma stellen: entweder sind die Angaben der Evangelisten von dem Nichtverstehen der Jünger und ihrer Überraschung bei'm Tode Jesu unhistorisch übertrieben, oder sind die bestimmten Aussprüche Jesu über den ihm bevorstehenden Tod *ex eventu* gemacht, und er kann nicht einmal im Allgemeinen seinen Tod als zu seinem messianischen Schicksal gehörig vorhergesagt haben. In beiden Hinsichten konnte die Sage zu unhistorischen Darstellungen veranlaſst sein: zur Erdichtung einer Voraussage seines Todes im Allgemeinen durch dieselben Gründe, welche oben als Motive geltend gemacht worden sind, ihm die Vorherverkündigung der einzelnen Züge seines Leidens in den Mund zu legen; zur Fiktion eines so völligen Unverstandes von Seiten der Jünger aber konnte man sich theils durch die Neigung veranlaſst sehen, die Tiefe des von Jesu eröffneten Mysteriums von einem leidenden Messias mittelst des Nichtverstehens der Jünger zu heben, theils dadurch, daſs man in der evangelischen Verkündigung die Jünger vor der Ausgieſsung des Geistes den zu bekehrenden Juden und Heiden verähnlichte, welche Alles eher, als den Tod des Messias, begreifen konnten.

Um dieses Dilemma einer Entscheidung entgegenzuführen, müssen wir zuvörderst die damaligen Zeitvorstellungen über den Messias darauf ansehen, ob wohl das Merkmal des Leidens und Sterbens schon vor und unabhängig von Jesu Tod in denselben enthalten war oder nicht. War es schon zu Lebzeiten Jesu jüdische Vorstellung, daſs der Messias eines gewaltsamen Todes sterben müsse: so hat es alle Wahrscheinlichkeit, daſs auch Jesus diese Vorstellung in seine Überzeugung aufgenommen und seinen Jün-

3) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 114 ff. 153 f.

gern mitgetheilt habe, welche dann um so weniger in diesem Stücke so unbelehrt bleiben und vom wirklichen Erfolg so ganz darniedergeschlagen werden konnten; war dagegen jene Vorstellung vor Jesu Tode nicht unter seinen Landsleuten verbreitet, so bleibt es zwar immer noch möglich, daſs Jesus durch eigenes Raisonnement auf dieselbe kommen konnte, aber eben so möglich ist dann, daſs die Jünger erst nach dem Erfolg das Merkmal des Leidens und Todes in ihren Messiasbegriff aufgenommen haben.

Die Frage, ob die Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Messias zu Jesu Zeit bereits unter den Juden verbreitet gewesen sei, gehört zu den schwierigsten, und über welche die Theologen noch am wenigsten zum Einverständniſs gekommen sind. Und zwar liegt die Schwierigkeit der Frage nicht in theologischem Parteiinteresse, so daſs man hoffen könnte, mit dem Aufkommen unparteiischer Forschung werde sich die Verwicklung lösen, da vielmehr, wie Stäudlin treffend nachgewiesen hat [4], sowohl das orthodoxe als das rationalistische Interesse jedes auf beide Seiten hintreiben kann, weſswegen wir denn auch auf beiden Seiten Theologen von beiden Parteien finden [5]: sondern die Schwierigkeit der Sache liegt in dem Mangel an Nachrichten, und in der Unsicherheit derjenigen, welche vorhanden sind. Wenn das alte Testament die Lehre von einem leidenden und sterbenden Messias enthielte, so würde hieraus allerdings mit mehr als bloſser

---

4) Über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Göttingischen Bibliothek, 1, 4, S. 252 ff.

5) s. das Verzeichniss bei de Wette a. a. O. S. 6 ff. Die bedeutendsten Stimmen für das Vorhandensein der fraglichen Vorstellung schon zu Lebzeiten Jesu haben abgegeben Stäudlin in der angef. Abh. in der Gött. Biblioth. 1, S. 253 ff. und Hengstenberg, Christologie des A. T., 1, a, S. 270 ff. b, S. 290 ff.; für die entgegengesetzte Ansicht de Wette, in der angef. Abh., Opusc. S. 1 ff.

Wahrscheinlichkeit folgen, daſs sie auch unter den Juden zu Jesu Zeit vorhanden gewesen: so hingegen, da nach den neuesten Untersuchungen wohl die Lehre von einer in der messianischen Zeit vorzunehmenden Sühnung des Volks (Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1. Dan. 9, 24.) sich im A. T. findet, aber keine Spur davon, daſs diese Sühnung durch Leiden und Tod des Messias zu Stande kommen solle [6]: so ist von dieser Seite her keine Entscheidung der vorgelegten Frage zu erwarten. Näher liegen der Zeit Jesu die A. T.lichen Apokryphen: aber da diese überhaupt vom Messias schweigen, so kann auch von jenem speciellen Zug im Bilde desselben keine Rede sein [7]; so wie auch von den beiden das fragliche Zeitalter am nächsten berührenden Schriftstellern, Philo und Josephus, der leztere die messianischen Hoffnungen seiner Nation verschweigt [8], der erstere wohl messianische Zeiten und einen messiasartigen Helden, aber nichts von einem Leiden desselben hat [9]. Es bleiben also nur das N. T. und die späteren jüdischen Schriften als Quellen übrig.

Im N. T. hat es fast durchaus das Ansehen, als hätte an einen leidenden und sterbenden Messias unter den mit Jesu lebenden Juden Niemand gedacht. Wenn der Mehrzahl der Juden die Lehre vom gekreuzigten Messias ein σκάνδαλον war; wenn die Jünger Jesu in seine wiederholten deutlichen Todesverkündigungen sich nicht finden konnten: so sieht dieſs doch gar nicht aus, als ob die Lehre von einem leidenden Messias unter den Juden jener Zeit im Umlauf gewesen wäre; vielmehr stimmt mit diesen Umständen die Behauptung völlig überein, welche der vierte Evangelist dem jüdischen ὄχλος in den Mund legt (12, 34.),

6) De Wette, bibl. Dogm. §. 201 f. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. §. 54.

7) s. de Wette, a. a. O. §. 189 ff.

8) vgl. de Wette, a. a. O. §. 193.

9) Gfrörer, Philo, 1, S. 495 ff.

sie haben aus dem *νόμος* gelernt, *ὅτι ὁ χριςὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* [10]). Doch eine allgemeine Geltung der Idee des leidenden Messias unter den damaligen Juden behaupten auch jene Theologen nicht, sondern die Hoffnung auf einen weltlichen, endlos regierenden Messias als die herrschende einräumend, halten sie nur daran fest, worin selbst der Wolfenbüttler Fragmentist mit ihnen übereinstimmt [11]), daſs eine minder zahlreiche Partei, nach Stäudlin namentlich die Essener, nach Hengstenberg der bessere, erleuchtetere Theil des Volks überhaupt, einen solchen Messias angenommen habe, welcher zunächst in Niedrigkeit erscheinen, und erst durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingehen würde. Hiefür beruft man sich besonders auf zwei Stellen, eine aus dem dritten, und eine aus dem vierten Evangelium. Wie Jesus als unmündiges Kind im Tempel zu Jerusalem dargestellt wird, spricht der greise Simeon unter andern Weissagungen, namentlich über den Widerspruch, welchen ihr Sohn einst finden werde, zu Maria auch die Worte: *καὶ σȣ̃ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία* (Luc. 2, 35.), wodurch ihr mütterlicher Schmerz über den Tod ihres Sohnes bezeichnet, also die Ansicht, daſs dem Messias ein gewaltsamer Tod bevorstehe, als eine schon vor Christo vorhandene dargestellt zu werden scheint. Noch deutlicher liegt die Idee von einem leidenden Messias in den Worten, welche das vierte Evangelium (1, 29.) den Täufer bei'm Anblick Jesu sprechen läſst, er sei *ὁ ἀμνὸς τȣ̃ Θεȣ̃ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ*, ein Ausspruch, welcher, in seiner Beziehung auf Jes. 53., im Munde des Täufers gleichfalls dafür sprechen würde, daſs die Vorstellung eines sühnenden Leidens des Messias schon vor Jesu vorhanden ge-

---

10) Eine Stelle aus dem eigentlichen *νόμος* möchte hier schwer zu finden sein; de Wette, de morte, S. 72. denkt an Jes. 9, 5, Lücke, z. d. St. an Ps. 110, 4. Dan. 7, 14. 2, 44.

11) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 179 f.

wesen sei. Allein beide Stellen sind bereits oben als unhistorisch nachgewiesen, und es darf daraus, daſs die urchristliche Sage geraume Zeit nach dem Erfolge sich bewogen fand, Personen, welche sie für gottbegeisterte hielt, eine Vorkenntniſs des göttlichen Rathschlusses hinsichtlich des Todes Jesu in den Mund zu legen, keineswegs gefolgert werden, daſs wirklich schon vor dem Tode Jesu diese Einsicht vorhanden gewesen. — Schlieſslich wird das noch geltend gemacht, daſs die Evangelisten und Apostel die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im A. T. nachweisen, woraus man schlieſsen zu dürfen glaubt, daſs diese Deutung der betreffenden A. T.lichen Stellen damals unter den Juden nicht unerhört gewesen sei. Allerdings berufen sich Petrus (A. G. 3, 18. 1. Petr. 1, 11 f.) und Paulus (A. G. 26, 22 f. 1. Kor. 15, 3.) auf Moses und die Propheten als Verkündiger des Todes Jesu, und Philippus deutet dem äthiopischen Eunuchen die Stelle Jes. 53. auf die Leiden Christi (A. G. 8, 35.): allein, da die genannten Männer alles dieſs nach dem Erfolg sprachen und schrieben, so haben wir keine Sicherheit, ob sie nicht auch bloſs aus dem Erfolg heraus, und ohne sich an eine unter ihren jüdischen Zeitgenossen übliche Auslegungsweise anzuschlieſsen, jenen A. T.lichen Stellen eine Beziehung auf das Leiden des Messias gegeben haben [12]).

Wenn auf diese Weise die Annahme, daſs die in Frage stehende Idee schon zu Jesu Lebzeiten unter seinen Volksgenossen vorhanden gewesen sei, im N. T. keinen festen Grund hat: so fragt sich jezt, ob ein solcher vielleicht in den späteren jüdischen Schriften zu finden ist. Zu den ältesten uns übrigen Schriften dieser Klasse gehören die beiden chaldäischen Paraphrasen von Onkelos und Jonathan, und von diesen pflegt das Targum des lezteren, der rab-

---

12) s. de Wette, de morte Chr. p. 73 f.

binischen Tradition zufolge eines Schülers von Hillel d. Ä. [13]), für die Vorstellung von einem leidenden Messias deſswegen angeführt zu werden, weil es die Stelle Jes. 52, 13—53, 12. auf den Messias beziehe. Allein mit der Auslegung dieser Stelle im Targum Jonathan hat es die eigene Bewandtniſs, daſs dasselbe zwar den Abschnitt im Allgemeinen messianisch deutet, so oft aber von Leiden und Tod die Rede wird, recht absichtlich und meistens höchst gewaltsam entweder diese Begriffe vermeidet, oder auf ein anderes Subjekt, das Volk Israël, ausbeugt: zum deutlichen Beweise, daſs dem Verfasser Leiden und gewaltsamer Tod mit dem Begriff des Messias unvereinbar geschienen habe [14]). Doch dieſs soll eben der Anfang der Abirrung vom wahren Sinn des Orakels sein, zu welcher die späteren Juden ihr fleischlicher Sinn und die Opposition gegen das Christenthum verleitet habe: die älteren Ausleger haben, sagt man, in der

---

13) vgl. Gesenius, Jesaias, 2 Thl., S. 66; de Wette, Einleitung in das A. T. §. 59. 3te Ausg.

14)

Wörtliche Übers. nach Hitzig:	Targum Jonathan:
52, 14: Gleichwie sich Viele vor ihm entsetzten, also entstellt, nicht menschlich, war sein Ansehen, und seine Gestalt nicht die der Menschenkinder u. s. f.	Quemadmodum per multos dies ipsum exspectârunt Israëlitae, quorum contabuit inter gentes adspectus et splendor (et evanuit) e filiis hominum etc.
53, 4: Allein unsre Krankheiten er trug sie, und unsere Schmerzen lud er sich auf, und wir achteten ihn geschlagen, getroffen von Gott und gequält.	Idcirco pro delictis nostris ipse deprecabitur, et iniquitates nostrae propter eum condonabuntur, licet nos reputati simus contusi, plagis affecti et afflicti.

Auch Origenes erzählt, c. Cels. 1, 55, wie ein *λεγόμενος παρὰ Ἰȣδαίοις σοφὸς* seiner christlichen Deutung der jesaianischen Stelle entgegengehalten habe: *ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ*

jesaianischen Stelle einen leidenden und sterbenden Messias gefunden. Allerdings bezeugen Abenesra, Abarbanel und Andre, manche alte Lehrer haben Jes. 53. auf den Messias bezogen [15]): allein einige dieser Angaben lassen dunkel, ob nicht ebenso bloſs stückweise, wie Jonathan, und bei allen bleibt zweifelhaft, ob die Erklärer, von denen sie sprechen, zum Alter Jonathan's hinaufreichen, was ohnehin von den Theilen des Buchs Sohar, welche die bezeichnete Stelle auf den leidenden Messias deuten [16]), unwahrscheinlich ist. Diejenige Schrift aber, welche neben Jonathan noch am nächsten an die Zeit Jesu hinanreichen möchte, das pseudepigraphische vierte Buch Esra, der wahrscheinlichsten Rechnung zufolge kurz nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus abgefaſst [17]), erwähnt zwar des Todes des Messias, aber nicht eines leidensvollen, sondern nur eines solchen, wie er nach der langen Dauer des messianischen Reichs der allgemeinen Auferstehung vorangehen sollte [18]). Die Vorstellung von groſsen Drangsalen allerdings, welche gleichsam als Geburtswehen des Messias (חבלי המשיח, vgl. *ἀρχὴ ὠδίνων* Matth. 24, 8.) der messianischen Zeit vorangehen würden, ist ohne Zweifel schon vor Christo verbreitet gewesen [19]), und ebenso frühe scheint an die Spitze dieser, besonders das Volk Israël bedrängenden Übel der *ἀντίχριςος* gestellt worden zu sein, welchen der *χριςὸς* zu bekämpfen haben würde (2 Thess.

ἑνὸς τῦ ὅλυ λαῦ, καὶ γενομένυ ἐν τῇ διασπορᾷ, καὶ πληγέντος, ἵνα πολλοὶ προσήλυτοι γένωνται.

15) s. bei Schöttgen, 2, S. 182 f. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 758.

16) bei Schöttgen, 2, S. 181 f.

17) de Wette, de morte Chr. expiatoria, a. a. O. S. 50.

18) Cap. 7, 29.

19) Schöttgen, 2, S. 509 ff. Schmidt, Christologische Fragmente, in seiner Bibliothek, 1, S. 24 ff. Bertholdt, Christol. Jud. §. 13.

2, 3 ff.)[20]: aber, indem er denselben auf übernatürliche Weise, *τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ*, vernichten sollte, so war hierin noch kein Leiden für den Messias enthalten. Dennoch finden sich Stellen, in welchen von einem Leiden des Messias, und zwar von einem stellvertretenden für das Volk, die Rede ist[21]: allein theils ist dieſs nur ein Leiden, kein Sterben des Messias; theils trifft es denselben entweder vor seiner Herabkunft in das irdische Leben, in seiner Präexistenz[22], oder in der Verborgenheit, in welcher er sich von seiner Geburt bis zu seinem messianischen Auftritt hält[23]; theils ist das Alter dieser Vorstellungen zweifelhaft, und sie könnten nach einigen Spuren erst von der Zerstörung des jüdischen Staats durch Titus sich zu datiren scheinen[24]. Indessen fehlt es in jüdischen Schriften keineswegs an Stellen, in welchen geradezu behauptet wird, daſs ein Messias auf gewaltsame Weise umkommen werde: allein diese betreffen nicht den eigentlichen Messias, den Abkömmling Davids, sondern einen andern, aus der Nachkommenschaft Josephs und Ephraims, welcher dem ersteren in untergeordneter Stellung beigegeben wurde. Dieser Messias *ben Joseph* sollte dem Messias *ben David* vorangehen, die zehn Stämme des ehmaligen Reichs Israël mit den zwei Stämmen des Reichs Juda vereinigen, hierauf aber im Kriege gegen Gog und Magog durch das Schwert umkommen, worauf die Stelle Zach. 12, 10. bezogen wurde[25]. Doch von diesem zweiten, ster-

20) Schmidt, a. a. O.; Bertholdt, a. a. O. §. 16.

21) Pesikta in Abkath Rochel, bei Schmidt, S. 47 f.

22) Sohar, P. 2, 85, 2., bei Schmidt, S. 48 f.

23) Gemara Sanhedrin f. 98, 1, bei de Wette, de morte Chr. p. 95 f., und bei Hengstenberg, S. 292.

24) Sohar, P. 2, f. 82, 2. bei de Wette, S. 94: Cum Israëlitae essent in terra sancta, per cultus religiosos et sacrificia quae faciebant, omnes illos morbos et poenas e mundo sustulerunt; nunc vero Messias debet auferre eas ab hominibus.

25) s. Bertholdt, a. a. O. §. 17.

benden Messias fehlen vor der babylonischen Gemara, welche im 5ten und 6ten Jahrhundert nach Christo gesammelt ist, und dem in Bezug auf sein Alter höchst zweifelhaften Buch Sohar, die sicheren Spuren [26].

Obschon es hienach nicht nachweislich und selbst nicht wahrscheinlich ist, daſs die Vorstellung von einem leidenden Messias zu Jesu Zeit schon unter den Juden vorhanden gewesen: so bliebe doch immer möglich, daſs auch ohne solchen Vorgang Jesus selbst durch Beobachtung der Verhältnisse, und Vergleichung derselben mit A. T.lichen Erzählungen und Weissagungen, auf den Gedanken gekommen wäre, daſs Leiden und Sterben zum Amt und zur Bestimmung des Messias gehöre; wobei dann aber natürlicher wäre, daſs er allmählig erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit diese Überzeugung gefaſst, und sie hauptsächlich nur seinen Vertrauten mitgetheilt, als daſs er sie schon von Anfang an gehabt, und sie vor Gleichgültigen, ja Feinden, ausgesprochen hätte: dieses die Art, wie Johannes, jenes, wie die Synoptiker die Sache darstellen.

Auch in Bezug auf die Äusserungen Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes können wir, wie oben bei der Vorherverkündigung des Todes selbst, einen mehr natürlichen Gesichtspunkt von einem mehr supranaturalistischen unterscheiden. Wenn Jesus im vierten Evangelium sich mit dem treuen Hirten vergleicht, der für seine Schafe das Leben lasse (10, 11. 15.): so kann dieſs den ganz natürlichen Sinn haben, daſs er von seinem Hirten- und Lehramte nicht zu weichen gesonnen sei, sollte auch in Führung desselben der Tod ihm drohen (moralische Nothwendigkeit seines Todes) [27]; der ahnungsvolle Ausspruch in demselben Evangelium (12, 24.), wenn das

26) de Wette, de morte Chr. p. 112. vgl. 55 ff.
27) Hase, L. J. §. 108.

Samenkorn nicht in die Erde fallend ersterbe, bleibe es einsam, ersterbe es aber, so bringe es viele Frucht, läſst eine ebenso rationale Erklärung von der siegenden Kraft jedes Märtyrertods für eine Idee und Überzeugung zu (moralische Wirksamkeit seines Todes)[28]; endlich, was sich in den johanneischen Abschiedsreden so oft wiederholt, es sei den Jüngern gut, daſs Jesus hingehe, denn ohne seinen Hingang könnte der παράκλητος nicht zu ihnen kommen, der ihn in ihnen verklären, und sie in alle Wahrheit leiten werde, darin könnte man die ganz natürliche Überlegung Jesu finden, daſs ohne die Aufhebung seiner sinnlichen Gegenwart die bis dahin noch so sinnlichen messianischen Vorstellungen seiner Jünger nicht vergeistigt werden würden (psychologische Wirksamkeit seines Todes)[29]. Mehr der supranaturalistischen Betrachtungsweise gehört dasjenige an, was Jesus bei der Stiftung des Abendmahls spricht. Denn wenn zwar das, was die beiden mittleren Evangelisten ihn hiebei sagen lassen, daſs das dargereichte ποτήριον τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης (Marc. 14, 24.), ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτῶ (Luc. 22, 20.) sei, nur so viel zu bedeuten scheinen könnte: wie durch die blutigen Opfer am Sinai der Bund des alten Volkes mit Gott, so werde durch sein, des Messias, Blut in höherer Weise der Bund der neuen um ihn sich sammelnden Gemeinde besiegelt: so verschmilzt hingegen in der Relation des Matthäus, wenn er (26, 28) Jesum hinzusetzen läſst, sein Blut werde vergossen für Viele εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, die Vorstellung des Bundesopfers mit der von einem Sühnopfer, und auch bei den beiden andern ist durch den Zusaz: τὸ περὶ πολλῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, über das bloſse Bundesopfer zum Sühnopfer hinausgegangen. Wenn ferner im ersten Evangelium (20, 28.) Jesus sagt, er müsse

28) Ders. ebendas.

29) Ders. ebendas. und §. 109.

δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν: so ist dieſs ohne Zweifel auf Jes. 53. zu beziehen, wo, nach einer, dem Hebräer auch sonst geläufigen Vorstellung (Jes. 43, 3. Prov. 21, 18.) dem Tode des Knechts Jehova's eine sühnende Beziehung auf die übrige Menschheit gegeben wird.

Hienach könnte Jesus durch psychologische Reflexion darauf gekommen sein, wie zuträglich der geistigen Entwicklung seiner Jünger eine solche Katastrophe sein werde, und nationalen Vorstellungen gemäſs mit Berücksichtigung A. T.licher Stellen selbst auf die Idee einer sühnenden Kraft seines messianischen Todes. Indessen könnte doch namentlich das, was die Synoptiker Jesum von seinem Tod als Sühnopfer sagen lassen, mehr dem nach Jesu Tode ausgebildeten System anzugehören, und was der vierte Evangelist ihm über die Beziehung seines Todes zum Paraklet in den Mund legt, *ex eventu* gesagt zu sein scheinen, so daſs auch bei diesen Aussprüchen Jesu über den Zweck seines Todes eine Sonderung des Allgemeinen vom Speciellen vorgenommen werden müſste.

§. 109.

Bestimmte Aussprüche Jesu über seine künftige Auferstehung.

Mit nicht minder klaren Worten als seinen Tod, und mit einer besonders genauen Zeitbestimmung, hat den evangelischen Nachrichten zufolge Jesus auch seine Auferstehung verausverkündigt. So oft er seinen Jüngern sagte, des Menschen Sohn werde am Kreuze getödtet werden, sezte er hinzu: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται* oder *ἐγερθήσεται* (Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. parall. vgl. 17, 9. 26, 32. parall.).

Aber auch von dieser Vorherverkündigung heiſst es, die Jünger haben sie nicht gefaſst, so wenig, daſs sie sogar miteinander stritten, *τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* (Marc.

9, 10.); und gemäſs diesem Nichtverstehen zeigen sie sofort nach dem Tode Jesu keine Spur einer Erinnerung, daſs ihnen ein auf das Sterben folgendes Auferstehen Jesu vorhergesagt war, keinen Funken von Hoffnung, daſs diese Zusage in Erfüllung gehen werde. Als die Freunde den vom Kreuz abgenommenen Leichnam in das Grab gelegt hatten, nahmen sie (Joh. 19, 40.) — oder behielten sich die Frauen (Marc. 16, 1. Luc. 23, 56.) — die Einbalsamirung vor, was man doch nur bei einem solchen thut, welchen man als eine Beute der Verwesung betrachtet; als an dem Morgen, welcher nach N. T.licher Rechnung den vorausbestimmten Auferstehungstag eröffnete, die Frauen zum Grabe giengen, dachten sie so wenig an eine vorhergesagte Auferstehung, daſs ihnen die vermuthliche Schwierigkeit, den Stein vom Grab zu wälzen, Besorgniſs machte (Marc. 16, 3.); als Maria Magdalena und später Petrus das Grab leer fanden, hätte ihr erster Gedanke sein müssen, daſs nun die Auferstehung wirklich erfolgt sei, wenn eine solche vorausgesagt war: statt dessen vermuthet jene, der Leichnam möchte gestohlen sein (Joh. 20, 2.), Petrus aber verwundert sich bloſs, ohne auf eine bestimmte Vermuthung zu kommen (Luc. 24, 12.); als die Weiber den Jüngern von der gehabten Engelerscheinung sagten, und sich des Auftrags der Engel entledigten, hielten die Jünger ihre Aussage theils für leeres Geschwäz (λῆρος Luc. 24, 11.), theils wurden sie zu schreckenvollem Erstaunen erregt (ἐξέστησαν ἡμᾶς, Luc. 24, 21 ff.); als Maria Magdalena, und hernach die Emmauntischen Jünger, die Eilfe versicherten, den Auferstandenen selbst gesehen zu haben, schenkten sie auch dieser Aussage keinen Glauben (Marc. 16, 11. 13.), wie später Thomas sogar der Versicherung seiner Mitapostel nicht (Joh. 20, 25.); endlich, als Jesus selbst in Galiläa den Jüngern erschien, gaben noch nicht alle den Zweifel auf (οἱ δὲ ἐδίστασαν, Marc. 28, 17.). Dieſs Alles muſs man wohl mit dem Wolfenbüttler Fragmenti-

sen [1]) unbegreiflich finden, wenn Jesus seine Auferstehung so klar und bestimmt vorhergesagt hatte.

Zwar, wie das Benehmen der Jünger nach Jesu Tod gegen eine solche von Jesu gegebene Voraussage spricht, so scheint das seiner Feinde dafür zu sprechen. Denn daſs nach Matth. 27, 62 ff. die Hohenpriester und Pharisäer an das Grab Jesu sich von Pilatus eine Wache erbitten, hat nach ihrer eigenen Erklärung darin seinen Grund, daſs Jesus bei seinem Leben noch gesagt haben sollte: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.* Allein diese Erzählung des ersten Evangeliums, die wir erst unten näher würdigen können, entscheidet noch nichts, sondern tritt nur auf die eine Seite des Dilemma, so daſs wir nun sagen müssen: wenn die Jünger nach dem Tode Jesu sich wirklich so benahmen, dann kann weder er seine Auferstehung vorhergesagt, noch können die Juden aus Rücksicht auf eine solche Vorherverkündigung eine Wache an sein Grab bestellt haben; oder, wenn die beiden lezteren Angaben richtig sind, können die Jünger sich nicht so benommen haben.

Die Schärfe dieses Dilemma hat man dadurch abzustumpfen versucht, daſs man den oben angeführten Vorherverkündigungen nicht den eigentlichen Sinn einer Wiederkehr des gestorbenen Jesu aus dem Grabe, sondern nur den uneigentlichen eines neuen Aufschwungs seiner unterdrückten Lehre und Sache unterlegte [2]). Wie die A. T.-lichen Propheten, wurde gesagt, die Wiederherstellung des Israëlitischen Volks zu neuem Wohlergehen unter dem Bilde einer Auferstehung der Todten darstellen (Jes. 26, 19. Ezech. 37.), wie sie die kurze Frist, innerhalb welcher

1) Vgl. seine belehrte und schlagende Ausführung, vom Zweck u. s. f. S. 121 ff.

2) So namentlich Herder, vom Erlöser der Menschen, S. 133 ff. vgl. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 444 f.

unter gewissen Bedingungen diese Wendung der Dinge zu erwarten wäre, durch den Ausdruck bezeichnen, in zwei bis drei Tagen werde Jehova das Geschlagene aufrichten und das Getödtete wiederbeleben (Hos. 6, 2. [3])), eine Zeitangabe, welche auch Jesus unbestimmt für eine kurze Zeit gebrauche (Luc. 13, 32.): so wolle er mit dem Ausdruck, er werde nach seinem Tode τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι, nichts Anderes sagen, als, wenn auch er der Gewalt seiner Feinde unterliegen und getödtet werden sollte, so werde das von ihm begonnene Werk doch nicht untergehen, sondern in kurzer Zeit einen neuen Aufschwung nehmen. Diese von Jesu bloſs bildlich gemeinten Redensarten haben die Apostel, nachdem Jesus leiblich auferstanden war, eigentlich genommen, und für Weissagungen auf seine persönliche Wiederbelebung angesehen. Daſs nun in den angeführten Prophetenstellen das חָיָה, קוּם und הֵקִיץ nur den angegebenen tropischen Sinn habe, ist richtig, aber in Stellen, deren ganzer Zusammenhang tropisch ist, und wo namentlich das dem Wiederbeleben vorangegangene Schlagen und Tödten selbst nur einen figürlichen Sinn hatte. Daſs dagegen hier, wo die ganze vorhergehende Reihe von Ausdrücken, das παραδίδοσθαι, κατακρίνεσθαι, σταυροῦσθαι, ἀποκτείνεσθαι u. s. f., eigentlich zu nehmen war, auf Einmal mit dem ἐγερθῆναι and ἀναστῆναι eine uneigentliche Bedeutung eintreten sollte, würde doch ein unerhörter Absprung sein; dessen nicht zu gedenken, daſs Stellen, wie Matth. 26, 32, wo Jesus sagt: μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, nur bei der eigentlichen Bedeutung des ἐγείρεσθαι einen Sinn haben. Ebenso steht die Zeitbestimmung des dritten Tages an den beiden Stellen, auf welche man sich für die ungenaue und sprichwörtliche Bedeutung einer kurzen Zeit überhaupt beruft, in einem Zu-

3) LXX: ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα, καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ.

sammenhang, welcher von selbst auf einen solchen Sinn des Ausdrucks führt, indem in der Prophetenstelle vor dem ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ – μετὰ δύο ἡμέρας, in der evangelischen aber vor dem τῇ τρίτῃ – σήμερον καὶ αὔριον steht: wogegen in allen Stellen, wo Jesus seine Auferstehung verkündigt, jede solche Veranlassung, von dem bestimmten Sinn des Ausdrucks abzugehen, fehlt [4]. Hat also Jesus wirklich die Ausdrücke, und in dem Zusammenhang, gebraucht, wie die Evangelisten sie ihm in den Mund legen, so kann er durch dieselben nicht blos uneigentlich den baldigen Sieg seiner Sache haben verkündigen wollen, sondern seine Meinung muſs die gewesen sein, er selbst werde drei Tage nach seinem gewaltsamen Tod auf's Neue in das Leben zurückkehren.

Da jedoch Jesus, dem Benehmen seiner Jünger nach seinem Tode zufolge, seine Auferstehung nicht mit deutlichen Worten vorherverkündigt haben kann: so haben sich andre Ausleger zu der Einräumung verstanden, die Evangelisten haben den Reden Jesu nach dem Erfolg eine Bestimmtheit gegeben, welche sie in Jesu Mund noch nicht gehabt haben; sie haben das, was Jesus bildlich vom Aufschwung seiner Sache nach seinem Tode gesagt habe, nicht bloſs eigentlich verstanden, sondern es dieser Auffassung gemäſs auch so umgeformt, daſs, wie wir es jezt lesen, wir es allerdings eigentlich verstehen müssen [5]. Doch nicht alle betreffenden Reden Jesu seien auf diese Weise verändert, sondern hie und da auch noch seine ursprünglichen Ausdrücke stehen geblieben.

---

4) vgl. Süskind, einige Bemerkungen über die Frage, ob Jesus seine Auferstehung bestimmt vorhergesagt habe? in Flatt's Magazin, 7, S. 203 ff.

5) Paulus, a. a. O. 2, S. 415 ff. Hase, L. J. §. 109.

§. 110.

Bildliche Reden, in welchen Jesus seine Auferstehung vorherverkündigt haben soll.

Schon zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit hat dem vierten Evangelium zufolge Jesus die ihm feindlich gesinnten Juden in bildlicher Rede auf seine künftige Auferstehung hingewiesen (2, 19 ff.). Nachdem während seines ersten messianischen Festbesuchs der Marktunfug im Tempel ihn zu jenem Schritte heiligen Eifers bewogen hatte, von welchem oben die Rede gewesen, und wie nun die Juden ihn um ein Zeichen angiengen, durch welches er sich als einen Gottgesandten legitimiren sollte, der zur Vornahme solcher Gewaltmaſsregeln Befugniſs hätte, giebt ihnen Jesus die Antwort: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Die Juden nahmen diese Worte in dem Sinn, welcher, da sie im Tempel gesprochen wurden, am nächsten lag, und hielten Jesu entgegen, daſs er diesen Tempel, zu dessen Bau man 46 Jahre gebraucht habe, wohl schwerlich, wenn er zerstört wäre, in 3 Tagen wieder aufzurichten im Stande sein dürfte; aber der Evangelist belehrt uns, dieſs sei nicht die Meinung Jesu gewesen, sondern dieser habe, wie übrigens den Jüngern erst nach seiner Auferstehung klar geworden sei, von dem *ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ* geredet, d. h. also durch das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels auf seinen Tod und seine Auferstehung hingedeutet. Giebt man hiebei auch zu, was indessen gemäſsigte Ausleger leugnen [1]), daſs Jesus die Juden mit ihrer Forderung eines gegenwärtigen Zeichens (wie er es auch Matth. 12, 39 f. gethan haben soll) füglich auf seine einstige Auferstehung, als das gröſste und namentlich für seine Feinde beschämendste Wunder in seiner Geschichte, habe verweisen können: so muſste diese Hinweisung doch von der Art sein, daſs sie möglicherweise ver-

1) z. B. Lücke, 1. S. 426; vgl. dagegen Tholuck, S. 75.

standen werden konnte (wie Matth. a. d. a. St. Jesum ganz unumwunden sich erklären läſst). So hingegen, wie wir hier den Ausspruch Jesu haben, konnte er, als ihn Jesus that, unmöglich in diesem Sinne begriffen werden. Denn wer im Tempel von der Zerstörung dieses Tempels spricht, dessen Rede wird Jedermann auf eben das Tempelgebäude, in welchem er sich befindet, beziehen. Es müſste demnach Jesus, als er das τὸν ναὸν τοῦτον sprach, auf seinen Leib gedeutet haben, was auch die Freunde dieser Erklärung meistens voraussetzen [2]). Allein für's Erste sagt der Evangelist von einem solchen Gestus nichts, unerachtet es in seinem Interesse lag, zur Unterstützung seiner Deutung denselben hervorzuheben. Für's Andere hat Gabler mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie matt und schaal es gewesen wäre, einer Rede, welche nach Allem, was in ihr Wort, also Logisches war, sich auf das Tempelgebäude bezog, durch einen bloſsen Zusaz von Mimischem eine ganz andere Beziehung zu geben. Hat sich aber Jesus dieser Hülfe bedient, so konnte sein Fingerzeig nicht unbemerkt bleiben; es muſsten die Juden eher darüber mit ihm rechten, wie er zu dem Übermuth komme, seinen Leib ναὸς zu nennen, oder wenn auch dieſs nicht, so konnten doch in Folge jener Aktion die Jünger nicht bis nach der Auferstehung Jesu über den Sinn seiner Rede im Dunkeln bleiben [3]).

Durch diese Schwierigkeiten fand sich die neuere Exegese gedrungen, die johanneische Auslegung der Worte Jesu als eine *ex eventu* gemachte Miſsdeutung zu verlassen, und zu versuchen, unabhängig von der Erklärung

2) s. Tholuck, a. a. O.

3) Henke, Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in evang. suo et ipse interpres. In Pott's und Ruperti's Sylloge Comm. theol. 1, S. 9; Gabler, Recension des Henke'schen Programms im neuesten theol. Journal, 2, 1, S. 88; Lücke, z. d. St.

des Referenten in den Sinn der räthselhaften Rede einzudringen, welche er Jesu in den Mund legt[4]). Der Auffassung der Juden, welche die Worte Jesu auf ein wirkliches Abbrechen und Wiederaufbauen des Nationalheiligthums bezogen, kann man nicht beistimmen wollen, ohne Jesu gegen seinen sonstigen Charakter eine in's Ungeheure getriebene leere Groſssprecherei zuzuschreiben. Sieht man sich deſswegen nach einem irgendwie uneigentlichen Verstande des Ausspruchs um, so begegnet man in demselben Evangelium zuerst der Stelle 4, 21 ff., wo Jesus der Samariterin verkündigt, es komme nächstens die Zeit, wo man nicht mehr ἐν Ἱεροσολύμοις den Vater anbeten, sondern ihn als Geist geistig verehren werde. Eine Abrogirung des vermeintlich allein gültigen Tempelcultus zu Jerusalem könnte das λύειν des ναὸς auch in unsrer Stelle ursprünglich bedeutet haben. Diese Auffassung wird durch eine Erzählung der Apostelgeschichte, 6, 14., bestätigt. Stephanus, welcher, wie es scheint, den in Frage stehenden Ausspruch Jesu adoptirt hatte, wurde von seinen Anklägern beschuldigt, geäussert zu haben, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς, wo demnach als Folge des Tempelabbruchs eine Änderung der mosaischen Religionsverfassung, ohne Zweifel eine Vergeistigung derselben, bezeichnet wird. Dazu kommt noch eine Stelle in den synoptischen Evangelien. Dieselben Worte beinahe, welche bei Johannes Jesus selbst ausspricht, kommen in den zwei ersten Evangelien (Matth. 26, 60 f. Marc. 14, 57 f.) als Anklage falscher Zeugen gegen ihn vor, und hier hat Markus den Zusaz, daſs er den abzubrechenden ναὸς als χειροποίητος, den von Jesus neu zu bauenden als ἄλλος,

4) So, ausser Henke im angef. Programm, Herder, von Gottes Sohn nach Johannes Evang., S. 135 f.; Paulus, Comm. 4, S. 165 f. L. J. 1, a, S. 173 f.; Lücke, z. d. St.

ἀχειροποίητος bezeichnet, was derselbe Gegensaz von sinnlicher und geistiger Religionsverfassung zu sein scheint. Demgemäſs läſst sich nun auch die johanneische Stelle so erklären: das ist das Zeichen meiner Vollmacht, daſs ich im Stande bin, an die Stelle des mosaischen Ceremonialdienstes in kürzester Frist einen neuen, geistigen Gottesdienst zu setzen. Allein, abgesehen von der minder bedeutenden Schwierigkeit, daſs bei Johannes nicht wie bei den Synoptikern das Subjekt gewechselt, und der neuzuerrichtende *ναὸς* als *ἄλλος*, sondern durch *αὐτὸς* als derselbe mit dem zerstörten bezeichnet wird [5]), so läſst sich namentlich das *ἐν τρισὶν ἡμέραις* nach dem oben Ausgeführten auch hier nicht ohne Weiteres in dem unbestimmten Sinne von kurzer Zeit fassen [6]): in seiner genauen Bedeudung genommen aber paſst es nur als Termin der Auferstehung Jesu, nicht aber der Vergeistigung des Religionswesens.

So von beiden Erklärungen in gleicher Weise angezogen und abgestoſsen, flüchtet sich Olshausen zu einem Doppelsinn, welcher indeſs nicht zwischen der johanneischen und der zulezt dargelegten symbolischen, sondern zwischen der johanneischen Deutung und der jüdischen die Mitte hält, indem Jesus nur, um die Juden abzuweisen, sie zum Abbrechen ihres Tempels, als zu etwas Unmöglichem, aufgefordert, und unter dieser nie eintreffenden Bedingung sich zum Bau eines neuen erboten haben soll; so jedoch, daſs neben diesem ostensibeln Sinn für die Menge noch ein verborgener hergieng, der den Jüngern erst nach der Auferstehung klar wurde, nach welchem *ναὸς* den Leib Jesu bezeichnete. Allein jene an die Juden gerichtete Aufforderung sammt dem darangehängten Erbieten wäre ein unwürdiger Muthwille, die darin verborgene Andeutung für

---

5) Storr, in Flatt's Magazin, 4, S. 199.

6) Tholuck und Olshausen, z. d. St.

die Jünger eine nuzlose Spielerei gewesen, und überhaupt ist ein Doppelsinn dieser Art in der Rede eines verständigen Menschen unerhört. Da man auf diese Weise an der Erklärbarkeit der johanneischen Stelle ganz verzweifeln möchte, so beruft sich der Verfasser der Probabilien darauf, daſs die Synoptiker die Zeugen, welche vor Gericht behaupteten, Jesus habe jenen Ausspruch gethan, als *ψευδομάρτυρας* bezeichnen, woraus er folgert, daſs Jesus so etwas, wie Johannes ihn hier sprechen lasse, gar nicht gesagt habe, und sich somit einer Erklärung der johanneischen Stelle überhebt, indem er sie als ein Figment des vierten Evangelisten betrachtet, welcher die Verläumdung jener Ankläger sowohl erklären, als durch eine mystische Deutung der Worte Jesu habe abwenden wollen [7]. Allein theils folgt aus der synoptischen Bezeichnung jener Zeugen als falscher nicht, daſs der Ansicht jener Evangelisten zufolge Jesus gar nichts von dem, wessen sie ihn beschuldigten, gesagt habe, da er es ja auch nur etwas anders gesagt oder anders gemeint haben kann, theils ist, wenn er gar nichts der Art gesagt haben soll, schwer zu erklären, wie die falschen Zeugen auf jene Aussage, und namentlich auf das sonderbare *ἐν τρισὶν ἡμέραις* gekommen sein sollen.

Wenn hienach bei jeder Deutung des Ausspruchs, ausser bei der unmöglichen auf den Leib Jesu, das *ἐν τρισὶν ἡμέραις* einen Anstoſs bildet: so werden wir, wie es scheint, auf diejenige Relation des Ausspruchs hingewiesen, in welcher jene Zeitbestimmung fehlt, d. h. auf die Relation der Apostelgeschichte. Hier wird Stephanus nur beschuldigt, gesagt zu haben, *ὅτι Ἰ. ὁ Ναζ. οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον (τὸν ἅγιον), καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς.* Das Falsche an dieser Aussage — denn auch die Zeugen gegen Stephanus werden als *μάρτυρες ψευδεῖς* bezeichnet —

7) Probabil. p. 23 ff.

könnte der zweite Saz sein, welcher mit eigentlichen Worten von einer Änderung der mosaischen Religionsverfassung spricht, und statt dessen Stephanus wohl in der oben ausgeführten figürlichen Bedeutung gesagt haben: *καὶ πάλιν οἰκοδομήσει αὐτὸν*, oder *καὶ ἄλλον (ἀχειροποίητον) οἰκοδομήσει.*

Hatte nun in diesem Sinne auch schon Jesus jenen Ausspruch, aber ohne die Bestimmung der drei Tage, gethan, und dadurch unter den Juden bedeutenden Anstoſs erregt, so lag es nach seiner Auferstehung nahe, den zu zerstörenden und wiederaufzubauenden Tempel als Bezeichnung des Leibes Jesu aufzufassen, um theils den jüdischen Beschuldigungen auszuweichen, theils eine Weissagung der Auferstehung mehr zu haben. Einmal aber den Ausspruch auf die Auferstehung bezogen, ergab es sich von selbst, daſs zuerst auch das bei der Bestimmung von dieser solenne *ἐν τρισὶν ἡμέραις* hineingetragen, und dann weiterhin das *ἄλλον* in *αὐτὸν*, das *οἰκοδομήσω* in *ἐγερῶ* verwandelt wurde.

Wie hier durch das Bild vom abzubrechenden und neu aufzubauenden Tempel, so soll Jesus bei einer andern Gelegenheit durch das Vorbild des Propheten Jonas auf seine Auferstehung im Voraus hingedeutet haben (Matth. 12, 39 ff. vgl. 16, 4. Luc. 11, 29 ff.). Als die Schriftgelehrten und Pharisäer ein *σημεῖον* von ihm zu sehen verlangten, soll Jesus ihr Ansinnen durch die Erwiederung zurückgewiesen haben, daſs einer so schlimmen *γενεᾷ* kein Zeichen gegeben werde, als *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου*, welches in der ersten Stelle bei Matthäus Jesus selbst dahin erklärt: wie Jonas drei Tage und drei Nächte *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους* gewesen sei, so werde auch des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* zubringen. An der zweiten Stelle, wo Matthäus Jesu diesen Ausspruch leiht, wiederholt er die angegebene Deutung nicht; Lukas aber in der Parallelstelle erklärt denselben nur so: *καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευΐταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς*

τȣ̃ ἀνθρώπȣ τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Gegen die Möglichkeit, daſs Jesus die Auslegung des Jonaszeichens, welche ihm Matthäus, V. 40., in den Mund legt, selbst gegeben habe, läſst sich Verschiedenes einwenden. Das zwar, daſs Jesus von drei Tagen und drei Nächten, welche er im Herzen der Erde zubringen werde, deſswegen nicht habe sprechen können, weil er nur einen Tag nnd zwei Nächte im Grabe gewesen sei [8]), wird sich schwerlich entgegenhalten lassen, da der N. T.liche Sprachgebrauch entschieden die Eigenheit hat, den Aufenthalt Jesu im Grabe, weil er den Tag vor dem Sabbat durch den Abend, und den nach dem Sabbat durch den Morgen noch berührte, einen dreitägigen zu nennen; würde aber einmal dieser Eine Tag sammt zwei Nächten für drei volle Tage genommen, so war es nur eine Umschreibung dieses Vollseins, daſs zu den Tagen auch noch die Nächte gesezt wurden, was sich ohnehin in der Vergleichung mit den drei Tagen und Nächten des Jonas von selbst ergab [9]). Dagegen wäre es, wenn Jesus von dem σημεῖον Ἰωνᾶ die Erklärung gab, welche ihm Matthäus leiht, eine so klare Voraussagung seiner Auferstehung gewesen, daſs aus denselben Gründen, welche nach dem Obigen den eigentlichen Vorausverkündigungen derselben entgegenstehen, Jesus auch diese Erklärung nicht gegeben haben kann. Jedenfalls muſste sie die nach V. 49. anwesenden Jünger zu einer Frage an Jesum veranlassen, wo sich dann nicht einsehen läſst, warum er ihnen die Sache nicht vollends klar gemacht, also mit eigentlichen Worten seine Auferstehung vorherverkündigt haben sollte. Kann er aber dieſs nicht gethan haben, weil sonst die Jünger nach seinem Tod sich nicht so benommen haben könnten, wie sie sich den evangelischen Nachrichten zufolge benahmen: so kann er auch nicht durch jene Ver-

8) Paulus, ex. Handb. z. d. St.

9) vgl. Fritzsche und Olshausen, z. d. St.

Bogen 21. ist S. 335 u. 336 auszuschneiden u. dieses Blatt einzubinden.

gleichung des ihm bevorstehenden Schicksals mit dem des Jonas eine Frage der Jünger hervorgerufen haben, welche er, wenn sie an ihn gestellt wurde, auch beantworten muſste, aber dem Erfolg nach nicht beantwortet haben kann.

Aus diesen Gründen hat sich die neuere Kritik dahin ausgesprochen, daſs die Matthäische Erklärung des *σημεῖον Ἰωνᾶ* eine *post eventum* vom Evangelisten gemachte Deutung sei, welche er fälschlich Jesu in den Mund lege [10]). Wohl hat hienach Jesus die Pharisäer auf das *σημεῖον Ἰωνᾶ* verwiesen, aber nur in dem Sinn, in welchem es Lukas ihn erklären läſst, daſs, wie Jonas selbst, seine bloſse Gegenwart und seine Buſspredigt, ohne Wunder, den Niveviten als göttliches Zeichen genügt habe: so auch seine Zeitgenossen, statt nach Wunderzeichen zu haschen, sich an seiner Person und Predigt genügen lassen sollen. Diese Auffassung ist die einzige dem Zusammenhang der Rede Jesu — auch bei Matthäus — und näher der Parallele zwischen dem Verhältniſs der Nineviten zu Jonas und dem der Königin des Südens zu Salomo angemessene. Wie es die *σοφία Σολομῶνος* war, durch welche die leztere von den Enden der Erde sich herbeigezogen fühlte: so bei Jonas auch nach dem Ausdruck des Matthäus lediglich sein *κήρυγμα*, auf welches hin die Nineviten Buſse thaten. Das Futurum in dem Satze bei Lukas: *οὕτως ἔςαι καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. τῇ γενεᾷ ταύτῃ* (*σημεῖον*), von welchem man glauben möchte, es könne nicht auf den gegenwärtigen Jesus und seine Predigt, sondern müsse auf etwas Künftiges, wie seine Auferstehung, bezogen werden, geht in der That nur auf die künftige *κρίσις*, in welcher sich hervorstellen wird, daſs, wie für die Nineviten Jonas, so für die damals lebenden Juden Jesus als *σημεῖον* berechnet war. Frühzeitig muſs jedoch, wie wir aus dem ersten Evangelium ersehen, dem Schicksal des Jonas eine typische Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegeben worden sein, indem die erste Gemeinde für

10) Paulus, ex. Handb. 2, S. 97 ff. Schulz, über das Abendm. S. 317 f.

die so anstössige Katastrophe ihres Messias mit Ängstlichkeit überall im A. T. Vorbilder und Weissagungen aufsuchte.

Noch einige Aussprüche Jesu finden sich im vierten Evangelium, welche schon als verhüllte Weissagungen der Auferstehung gefaſst worden sind. Die Rede vom Waizenkorn zwar, 12, 24, bezieht sich zu augenscheinlich nur auf das durch seinen Tod zu fördernde Werk Jesu, als daſs sie hier weiter in Betracht kommen könnte. Aber in den johanneischen Abschiedsreden finden sich einige Aussprüche, welche noch immer Manche von der Auferstehung verstehen möchten. Wenn Jesus sagt: ich werde euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch; noch kurze Zeit, so sieht die Welt mich nicht mehr, ihr aber sehet mich; über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht mehr sehen, und wieder über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen u. s. f. (14, 18 ff. 16, 16 ff.): so glauben Manche, diese Reden, mit dem Verhältniſs von μικρὸν καὶ πάλιν μικρὸν, mit dem Gegensaz zwischen ἐμφανίζειν ἡμῖν (τοῖς μαθηταῖς) καὶ ὐχὶ τῷ κόσμῳ, mit dem von ganz persönlichem Wiedersehen lautenden πάλιν ὄψομαι und ὄψεσθε, können auf nichts Anderes, als auf die Auferstehung bezogen werden, welche eben das kurz auf das Nichtsehen gefolgte Sehen, und zwar ein persönliches und auf die Freunde Jesu eingeschränktes, gewesen sei [11]). Allein dieses verheiſsene Wiedersehen beschreibt Jesus hier zugleich auf eine Weise, welche für die Tage der Auferstehung nicht ganz passen will. Wenn das ὅτι ἐγὼ ζῶ (14, 19.) seine Auferstehung bedeuten soll, so weiſs man gar nicht, was in diesem Zusammenhang das καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε heiſsen will; wenn Jesus sagt, bei jenem Wiedersehen werden seine Jünger sein Verhältniſs zum Vater erkennen, und ihn nichts mehr zu fragen brauchen (14, 20. 16, 23.): so

11) Süskind, a. a. O. S. 184 ff.

machten sie ja noch am lezten Tage ihres Zusammenseins mit ihm nach der Auferstehung eine, und zwar im Sinn des vierten Evangeliums recht unverständige, Frage an ihn (A. G. 1, 6.); endlich, wenn er verspricht, daſs zu demjenigen, der ihn liebe, er und der Vater kommen und Wohnung bei ihm machen werden: so wird vollends klar, daſs Jesus hier nicht von einem leiblichen, sondern von seinem geistigen Wiederkommen durch den παράκλητος redet[12]. Hat jedoch auch diese Erklärung ihre Schwierigkeiten, indem hinwiederum das ὄψεσθέ με und ὄψομαι ὑμᾶς auf jene bloſs geistige Wiederkunft nicht ganz passen will: so müssen wir die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs auf die genauere Beleuchtung dieser Aussprüche an einer späteren Stelle versparen, und erinnern einstweilen nur, daſs aus den johanneischen Abschiedsreden, deren Untermischung mit eignen Gedanken des Evangelisten jezt selbst von Freunden des vierten Evangeliums zugestanden ist, am wenigsten ein Beweis in dieser Sache genommen werden kann.

Nach allem diesem könnte der Ausweg noch übrig zu sein scheinen, daſs Jesus zwar allerdings über die ihm bevorstehende Auferstehung sich nicht geäussert, nichts desto weniger aber sie für sich vorhergewuſst habe. Wuſste er seine Auferstehung vorher, so wuſste er sie entweder auf übernatürliche Weise, vermöge des ihm inwohnenden prophetischen Geistes, höheren Princips, — wenn man will, seiner göttlichen Natur: oder er wuſste sie auf natürliche Weise, durch verständige menschliche Überlegung. Allein ein übernatürliches Vorherwissen jenes Ereignisses ist auch hier, wie in Beziehung auf den Tod, wegen der Beziehung undenkbar, in welche Jesus dasselbe zum A. T. sezt. Nicht bloſs in Stellen nämlich, wie Luc. 18, 31, welche, als Vorhersagungen, nach dem Ergebniſs

12) s. Lücke z. d. St.

unsrer lezten Untersuchung, uns schon nicht mehr als historisch gelten können, stellt Jesus seine Auferstehung, wie sein Leiden und seinen Tod, als ein *τελεσθῆναι πάντων τῶν γεγραμμένων διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* dar, sondern auch nach dem Erfolg hält er den an seiner Auferstehung zweifelnden Jüngern vor, sie hätten glauben sollen *ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται*, daſs nämlich *ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Luc. 24, 25 f.). Laut des Verfolgs der Erzählung hat Jesus sofort diesen Jüngern (den Emmauntischen) alle von ihm handelnden Schriftstellen, *ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν*, wozu weiter unten auch noch die *ψαλμοὶ* gesezt werden (V. 45.), ausgelegt; im Einzelnen jedoch wird uns keine Stelle angegeben, welche und wie sie Jesus auf seine Wiederbelebung gedeutet hätte, ausser daſs aus Matth. 12, 39 f. folgen würde, er habe das Schicksal des Propheten Jonas als Vorbild des seinigen betrachtet, und aus der späteren apostolischen Deutung, als muthmaſslichem Nachhall der seinigen, geschlossen werden könnte, daſs er, wie nachmals die Apostel, hauptsächlich in Ps. 16, 8 ff. (A.G. 2, 25 ff. 13, 35.), Jes. 53. (A.G. 8, 32 ff.), Jes. 55, 3. (A.G. 13, 34.), und dann etwa noch in Hos. 6, 2. solche Weissagungen gefunden habe. Allein das Schicksal des Jonas hat mit dem Schicksal Jesu nicht einmal recht eine äusserliche Ähnlichkeit, und das ihn betreffende Buch trägt seinen Zweck so sehr in sich selber, daſs derjenige es gewiſs nicht nach seinem wahren Sinn und der Absicht seines Verfassers deutet, der ihm oder einem Zuge desselben eine vorbildliche Beziehung auf Ereignisse der Zukunft unterlegt; Jes. 55, 3. ist so augenscheinlich heterogen, daſs man kaum begreift, wie die Stelle nur mit der Auferstehung Jesu hat in Beziehung gebracht werden können; Jes. 53. bezieht sich entschieden auf ein in immer neuen Gliedern wiederauflebendes Collektivsubjekt; Hosea 6. unverkennbar bildlich auf

Volk und Staat Israël; endlich die Hauptstelle, Ps. 16., kann nur auf einen Frommen gedeutet werden, welcher durch Jehova's Hülfe einer Todesgefahr zu entrinnen hofft, und zwar nicht in der Art, daſs er, wie Jesus, aus dem Grabe wieder hervorgehen, sondern gar nicht wirklich in dasselbe versezt werden würde, versteht sich, dieſs nur vor der Hand, und mit dem Vorbehalt, seiner Zeit allerdings der Natur den Tribut zu entrichten [13]), was auf Jesum wiederum nicht passen würde. Hätte also ein übernatürliches Princip in Jesu, ein prophetischer Geist, ihn in diesen A. T.lichen Geschichten und Stellen eine Vorandeutung seiner Auferstehung finden lassen: so könnte, da in keiner derselben eine solche Beziehung wirklich liegt, der Geist in ihm nicht der Geist der Wahrheit, sondern er müſste ein Lügengeist gewesen sein, das übernatürliche Princip in ihm nicht ein göttliches, sondern ein dämonisches. Bleibt, um dieser Consequenz zu entgehen, dem für verständige Auslegung des A. T.s zugänglichen Supranaturalisten nichts übrig, als das Vorherwissen Jesu von seiner Auferstehung als ein natürlich-menschliches zu behaupten: so war die Auferstehung, als Wunder betrachtet, ein Geheimniſs des göttlichen Rathschlusses, in welches einzudringen dem menschlichen Verstand vor dem Erfolg unmöglich war; als natürlicher Erfolg angesehen aber war sie der unberechenbarste Zufall, wenn man nicht einen von Jesu und seinen Verbündeten planmäſsig herbeigeführten Scheintod annehmen will.

Also nach dem Erfolg erst ist so Voraussicht wie Voraussage der Auferstehung Jesu beigelegt, und nun war es auch bei der bodenlosen Willkühr jüdischer Exegese den Jüngern und Verfassern der N. T.lichen Schriften ein Leichtes, im A. T. Vorbilder und Weissagungen auf die Wiederbelebung ihres Messias aufzufinden.

---

13) s. de Wette, z. d. St.

Nicht als ob sie dieſs mit schlauer Absichtlichkeit, und selbst von der Nichtigkeit ihrer Auslegungs- und Schluſsweise überzeugt, gethan hätten, wie der Wolfenbüttler Fragmentist und Andre seines gleichen lästern: sondern wie es dem, der in die Sonne gesehen, ergeht, daſs er noch längere Zeit, wo er hinsieht, ihr Bild erblickt: so sahen sie, durch ihre Begeisterung für den neuen Messias geblendet, in dem einzigen Buche, das sie lasen, dem A. T., ihn überall, und ihre, in dem wahren Gefühl der Befriedigung tiefster Bedürfnisse gegründete Überzeugung, daſs Jesus der Messias sei, ein Gefühl und eine Überzeugung, die auch wir noch ehren, griff, sobald es sich um reflexionsmäſsige Beweise handelte, nach Stützen, welche längst gebrochen sind, und selbst durch das eifrigste Bemühen einer hinter der Zeit zurückgebliebenen Exegese nicht mehr haltbar gemacht werden können.

§. 111.

Die Reden Jesu von seiner Parusie. Kritik der verschiedenen Auslegungen.

Doch nicht allein daſs er drei Tage nach seinem Tode wieder aufleben werde, um sich seinen Freunden zu zeigen, sondern auch, daſs er später einmal, mitten in der Drangsalszeit, welche auch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem herbeiführen sollte, in den Wolken des Himmels kommen werde, um die gegenwärtige Weltperiode abzuschlieſsen, und durch ein allgemeines Gericht die künftige zu beginnen, hat Jesus den evangelischen Nachrichten zufolge vorausgesagt (Matth. 24. und 25. Marc. 13. Luc. 17, 22—37. 21, 5—36.).

Als Jesus zum leztenmale aus dem Tempel gieng (Lukas hat diese Bestimmung nicht) und seine Jünger (Lukas unbestimmt: Einige) ihn auf den herrlichen Bau bewundernd aufmerksam machten, gab er ihnen die Versicherung, daſs alles, wie sie es da sehen, von Grund aus

Digitized by Google

zerstört werden würde (Matth. 24, 1. 2. parall.). Auf die Frage der Jünger, wann dieſs geschehen, und was das Zeichen der ihrer Ansicht nach damit zusammenhängenden Ankunft des Messias sein werde (V. 3.), warnt sie Jesus, sich nicht durch Leute, welche sich fälschlich für den Messias ausgeben, und durch die Meinung, gleich nach den ersten Vorzeichen müsse die erwartete Katastrophe folgen, irreführen zu lassen; denn Kriege und Kriegsgerüchte, Kämpfe von Völkern und Reichen gegeneinander, Hungersnoth, Pest und Erdbeben da und dort, seien nur die ersten Anfänge des der Ankunft des Messias vorangehenden Elends (V. 4—8.). Auch sie selbst, seine Anhänger. werden zuvor noch Haſs, Verfolgung und Mord über sich ergehen lassen müssen; Treulosigkeit, Verrath, Täuschung durch falsche Propheten, Lieblosigkeit und allgemeines Sittenverderben werde unter den Menschen einreissen, zugleich aber müsse die Botschaft vom Messiasreich noch vorher in der ganzen Welt verkündigt werden; nach allem diesem erst könne das Ende der jetzigen Weltperiode eintreten, auf welches mit Standhaftigkeit harren müsse, wer an dem Glücke der künftigen Antheil bekommen wolle (V. 9—14.). Ein näheres Vorzeichen schon von dieser Katastrophe sei die Erfüllung des Danielischen Orakels (9, 27.) von dem an heiliger Stätte aufzustellenden Verwüstungsgräuel (nach Lukas, 21, 20, die Umstellung Jerusalems durch Kriegsheere); wenn dieses eintrete, dann sei es (nach Lukas, weil die Verödung Jerusalems bevorstehe, welche Luc. 19, 43 f. in einer Anrede Jesu an die Stadt durch *περιβαλȣ̃σιν οἱ ἐχθροί σȣ χάρακά σοι, καὶ περικυκλώσȣσί σε καὶ συνέξȣσί σε πάντοθεν, καὶ ἐδαφιȣ̃σί σε καὶ τὰ τέκνα σȣ ἐν σοί, καὶ ȣ̉κ ἀφήσȣσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ* näher bestimmt ist) die höchste Zeit zur schleunigsten Flucht, bei welcher alle am schnellen Fortkommen Gehinderte zu bedauern, und von welcher, daſs sie in keine ungünstige Zeit fallen möge, angelegentlich zu wünschen

sei; denn es trete dann eine beispiellose Drangsalszeit ein (nach Luc. V. 24. hauptsächlich darin bestehend, daſs vom Volk Israël viele umkommen, andere gefangen weggeführt, Jerusalem aber eine vorherbestimmte Periode hindurch von Heiden zertreten werden werde), welche nur durch gnadenvolle Abkürzung ihrer Dauer von Seiten Gottes aus Rücksicht auf die Erwählten erträglich werde (V. 15—22.). Um diese Zeit werden falsche Propheten und Messiase durch Wunder und Zeichen zu täuschen suchen, und da oder dort den Messias zu zeigen versprechen: da doch ein Messias, der irgendwo verborgen wäre und aufgesucht werden müſste, kein wahrer sein könne, indem dessen Ankunft wie das Leuchten des Blitzes eine plözliche, überallhin dringende Offenbarung sei, und ebensobald sich um ihn die ihm bestimmten Anhänger sammeln werden (V. 23—28.). Unmittelbar nach dieser Drangsalszeit werde sich nun durch Verfinsterung von Sonne und Mond, durch Herabfallen der Sterne und Erschütterung aller Kräfte des Himmels, die Erscheinung des Messias einleiten, welcher sofort zum Schrecken der Erdenbewohner mit groſser Herrlichkeit in den Wolken des Himmels daherkommen, und alsbald durch Engel mit Trompetenschall seine Erwählten von allen Enden der Erde zusammenrufen lassen werde (V. 29—31.). An den vorgenannten Zeichen sei die Nähe der angegebenen Katastrophe so sicher, wie an dem Ausschlagen des Feigenbaums die Nähe des Sommers, zu erkennen; noch das gegenwärtige Zeitalter werde, bei allem was sicher sei, das Alles erleben, obgleich der genauere Termin nur Gott allein bekannt sei (V. 32—36.). Wie aber die Menschen seien (das Folgende haben Markus und Lukas theils gar nicht, theils nicht in diesem Zusammenhang), so werden sie auch die Ankunft des Messias, wie einst die der Sündfluth, mit leichtsinniger Sicherheit heranrücken lassen (V. 37—39.): und doch werde es ein äusserst kritischer Zeitpunkt sein, der diejenigen, welche

in den nächsten Verhältnissen gestanden, ganz entgegengeseztem Loos überantworten werde (V. 40. 41.). Darum sei Wachsamkeit noth (V. 42.), wie immer, wenn von einem entscheidenden Erfolge der Zeitpunkt seines Eintreffens unbekannt sei, was sofort durch das Bild vom Hausherrn und Dieb (V. 43. 44.), vom Knechte, dem der verreisende Herr die Aufsicht über das Hauswesen anvertraut (V. 45—51.), ferner von den klugen und thörichten Jungfrauen (25, 1—13.), endlich von den Talenten (V. 14—30.), veranschaulicht wird. Hierauf folgt eine Beschreibung des feierlichen Gerichts, welches der Messias über alle Völker halten, und in welchem er nach der Rücksicht, ob einer die Pflichten der Menschenliebe beobachtet oder hintangesezt habe, Seligkeit oder Verdammniſs zuerkennen werde (V. 31—46.). [1]).

In diesen Reden kündigt also Jesus bald (εὐθέως, 24, 29.) nach derjenigen Drangsal, in welcher wir (namentlich nach der Darstellung des Lukasevangeliums) die Belagerung von Jerusalem und die Zerstörung des Tempels erkennen müssen, und so, daſs es die Generation seiner Zeitgenossen (ἡ γενεὰ αὕτη V. 34.) noch erleben werde, seine sichtbare Wiederkunft in den Wolken und das Ende der gegenwärtigen Zeitperiode an. Da nun bald vor 1800 Jahren die Zerstörung des jüdischen Tempels erfolgt, und ebensolange her die Zeitgenossenschaft Jesu ausgestorben, seine sichtbare Wiederkunft aber und das von ihm mit derselben in Verbindung gesezte Weltende noch immer nicht eingetreten ist: so scheint insofern die Vorherverkündigung Jesu eine irrige gewesen zu sein. Schon in der ältesten christlichen Zeit, da die Wiederkunft Christi sich länger verzog, als man sich gedacht hatte, standen, nach 2. Petr. 3, 3 f., Spötter mit der Frage auf: πῦ ἐςιν ἡ ἐπαγγελία

1) Vgl. über den Inhalt und Zusammenhang dieser Reden Fritzsche, in Matth. p. 695 ff.

τῆς παρȣσίας αὐτȣ̃; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα ȣ̃τω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. In neuerer Zeit ist die nachtheilige Folgerung, welche aus dem bezeichneten Verhältniſs gegen Jesum und die Apostel sich scheinbar ziehen läſst, von Niemand schneidender ausgesprochen worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten. Keine Verheiſsung in der ganzen Schrift, meint er, sei auf der einen Seite bestimmter vorgetragen, auf der andern offenbarer falsch befunden worden, als diese, welche doch eine der Grundsäulen des gesammten Christenthums bilde. Und zwar sieht er darin nicht einen bloſsen Irrthum, sondern einen absichtlichen Betrug der Apostel (denen, und nicht Jesu selbst, er jenes Versprechen und die es enthaltenden Reden zuschreibt), hervorgegangen aus der Nothwendigkeit, die Leute, von deren Beiträgen sie ihren Unterhalt ziehen wollten, durch das Versprechen einer nahen Belohnung anzulocken, und kennbar an der Kahlheit, mit welcher sie den aus dem allzulangen Verzug der Wiederkunft Christi erwachsenden Zweifeln, wie Paulus im 2ten Thessalonicherbrief durch Versteckspielen mit dunkeln Redensarten, und gar Petrus in seiner zweiten Epistel durch das Ungeheure einer Berufung auf die göttliche Zeitrechnung, in welcher 1000 Jahre = einem Tage seien, zu entgehen suchen [2]).

Der tödtlichen Wunde, welche man durch solche Folgerungen aus dem vor uns liegenden Abschnitt dem Christenthum beibringen wollte, muſste natürlich die Exegese auf jede Weise auszubeugen suchen. Und zwar näher, indem der ganze Knoten darin besteht, daſs Jesus mit etwas nunmehr längst Vergangenem in unmittelbaren Zeitzusammenhang etwas noch immer Zukünftiges zu setzen scheint, so waren die drei Auswege möglich: entweder zu leugnen, daſs Jesus zum Theil auch von etwas jetzt schon Vergan-

2) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 184. 201 ff. 207 ff.

genem spreche, und ihn von lauter noch immer Zukünftigem reden zu laſsen; oder zu leugnen, daſs ein Theil seiner Rede etwas noch jezt Zukünftiges betreffe, somit die ganze Voraussagung auf etwas bereits hinter uns Liegendes zu beziehen; oder endlich zwar zuzugeben, daſs der Vortrag Jesu theils auf Solches, was uns schon ein Vergangenes, theils auf Solches, was uns noch ein Zukünftiges ist, sich beziehe, aber zu leugnen, daſs er zwischen beidem eine unmittelbare Zeitfolge behauptet habe.

In der urchristlichen Erwartung der Wiederkunft Christi noch lebend, und zugleich in geregelter Exegese nicht so geübt, um über einige Härten einer sonst erwünschten Erklärung nicht hinwegsehen zu können, bezogen einige Kirchenväter, wie Irenäus und Hilarius [3]), den ganzen Abschnitt von seinem Anfang Matth. 24, bis zu seinem Ende Kap. 25, auf die noch bevorstehende Wiederkunft Christi zum Gericht. Allein, indem diese Auslegungsweise sogleich einräumt, von vorne herein habe Jesus als Typus dieser lezten Katastrophe die Zerstörung Jerusalems gebraucht: so giebt sie damit sich selbst wieder auf, denn was heiſst jenes Zugeständniſs anders, als daſs der Anfang der fraglichen Reden zunächst den Eindruck mache, wie wenn von der Zerstörung Jerusalems, also etwas bereits Vergangenem, die Rede wäre, und daſs nur eine weitere Reflexion und Combination demselben eine Beziehung auf etwas noch in der Zukunft Liegendes geben könne?

Der neuere Rationalismus, welchem in seinen naturalistischen Anfängen jede Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zu Nichte geworden war, und welcher, um das ihm Miſsfällige aus der Schrift wegzubringen, jede exegetische Gewaltthat sich erlaubte, warf sich deſswegen auf

3) Jener adv. haeres. 5, 25; dieser Comm. in Matth. z. d. St. Vergl. über die verschiedenen Auslegungen dieses Abschnitts das Verzeichniss bei Schott, Commentarius in eos J. Chr. sermones, qui de reditu ejus ad judicium — agunt, p. 73 ff.

die entgegengesezte Seite, und wagte den Versuch, die betreffenden Reden Jesu in ihrem ganzen Verlauf nur auf die Zerstörung Jerusalems, und was ihr zunächst vorangieng und folgte, zu beziehen [4]). Dieser Auslegung zufolge soll das Ende, von welchem die Rede ist, nur das Aufhören der jüdisch-heidnischen Weltgestaltung; das von der Ankunft Christi in den Wolken Gesagte nur bildliche Bezeichnung der Verbreitung und des Siegs seiner Lehre; die Versammlung der Völker zum Gericht und die Verweisung der einen in die Seligkeit, der andern in die Verdammniſs ein Bild für die beglückenden Folgen sein, welche die Aneignung der Lehre und Sache Jesu, und für die Übel, welche die Gleichgültigkeit oder gar Feindschaft gegen dieselbe mit sich führe. Allein hiebei wird ein Abstand der Bilder von den Ideen angenommen, der sowohl an sich unerhört, als im Besondern hier nicht denkbar ist, wo Jesus zu jüdisch Gebildeten redend, wissen muſste, daſs sie, was er von Ankunft des Messias in den Wolken, vom Gericht und Ende der gegenwärtigen Weltperiode sagte, im eigentlichsten Verstande nehmen würden.

Läſst auf diese Weise die Rede Jesu ihrer ganzen Länge nach weder auf die Zerstörung des jüdischen Staats, noch auf die Vorgänge am Ende der Dinge sich beziehen: so müſste sie auf etwas von beidem Verschiedenes bezogen werden, wenn jedesmal an einem und ebendemselben Zug jene gedoppelte Unmöglichkeit haften würde. So aber liegt die Sache nicht, sondern während auf das ferne Ende der Welt nicht bezogen werden kann, was Matth. 24, 2. 3. 15 ff. von Verwüstung des Tempels u. s. w. gesagt wird: kann umgekehrt auf die Zerstörung Jerusalems das nicht gehen, was 25, 31 ff. von dem durch des Menschen Sohn

4) Bahrdt, Übersetzung des N. T.s, 1, S. 1105; 3te Ausg.; Eckermann, Handbuch der Glaubenslehre, 2, S. 579. 3, S. 427. 437. 709 ff., und Andere, bei Schott, a. a. O.

zu haltenden Gericht verkündigt ist. Indem hienach in der Rede Jesu von vorn herein die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems, nach hinten zu aber die auf das Ende der Dinge die vorwiegende ist: so wird eine Theilung möglich, in der Art, daſs der erste Theil der Rede auf jenen näheren, der zweite auf diesen entfernteren Erfolg bezogen werden kann. Dieſs ist der von den meisten neueren Exegeten eingeschlagene Mittelweg, bei welchem es sich nur fragt, wo der Einschnitt zu machen ist, welcher beide Theile von einander trennt. Da es eine Spalte sein müſste, in welche voraussezlich die ganze Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zum jüngsten Tag, also muthmaſslich ein Zeitraum von mehreren Jahrtausenden hineinfiele: so sollte sie, muſs man denken, kenntlich bezeichnet, und folglich leicht und mit Übereinstimmung zu finden sein. Es ist kein gutes Vorzeichen für die ganze Voraussetzung, daſs man diese Übereinstimmung vergeblich sucht, vielmehr an den verschiedensten Örtern der Rede Jesu jener Abschnitt gefunden worden ist.

Da auf der einen Seite so viel entschieden zu sein schien, daſs wenigstens der Schluſs des 25ten Kapitels, von V. 31. an, mit den Reden von dem feierlichen Gericht, welches der Messias, von den Engeln umgeben, über alle Völker halten werde, nicht auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems bezogen werden könne: so glaubten manche Theologen hier die Grenze abstecken, und bis 25, 30. zwar die Beziehung auf das Ende des jüdischen Staates festhalten zu können, von da an aber zum Weltgericht am Ende der Dinge übergehen zu müssen [5]. Auffallen muſs bei die-

5) So Lightfoot, z. d. St. Flatt, Comm. de notione vocis *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, in Velthusen's u. A. Sammlung, 2, 461 ff. Jahn, Erklärung der Weissagungen Jesu von der Zerstörung Jerusalems u. s. w., in Bengel's Archiv 2, 1, S. 79 ff., und Andere, s. bei Schott, S. 75 f.

ser Erklärung schon dieſs, die groſse Kluft, welche derselben zufolge zwischen 25, 30. und 31. stattfinden müſste, durch ein einfaches δὲ bezeichnet zu sehen. Dann aber wird hiebei nicht nur das von Sonnen- und Mondsfinsternissen, Erdbeben, und herabfallenden Sternen Gesagte als bloſses Bild für den Untergang des jüdischen Staats und Cultus erklärt, sondern, daſs 24, 31. vom Messias gesagt ist, er werde auf den Wolken kommen, das soll heissen: unsichtbar; mit Macht, das heiſse: nur durch seine Wirkungen bemerkbar; mit vieler Herrlichkeit, d. h. mit einer solchen, die aus jenen Wirkungen werde erschlossen werden können; die alle Völker zusammentrompetenden ἄγγελοι aber sollen die predigenden Apostel sein [6]).

Fällt hiemit der Versuch, von hinten herein gehend bei 25, 30. abzutheilen, durch die Unfähigkeit, das weiter vorwärts Liegende zu erklären, in sich selbst zusammen: so lag es nahe, von vorneherein zu sehen, bis wohin die Beziehung auf die nächste Zukunft nothwendig festzuhalten sei, und da ergab sich der erste Ruhepunkt hinter 24, 28; denn was bis dahin von Krieg und andrer Noth, vom Gräuel im Tempel, von der Nothwendigkeit schleuniger Flucht, um beispiellosem Elend zu entgehen, gesagt ist, das kann aus der Beziehung zur Zerstörung Jerusalems ohne die gröſste Gewalt nicht gerissen werden; was aber folgt, vom Erscheinen des Menschensohns in den Wolken u. s. f., erheischt eben so dringend eine Beziehung auf die lezten Dinge [7]). Hiebei jedoch scheint es zuvörderst unbegreiflich, wie man den ungeheuren Zeitraum, welcher auch bei dieser Erklärung zwischen den einen und andern Theil der Rede fällt, gerade zwischen zwei Verse hineinlegen kann, welche Matthäus durch eine Partikel der kürzesten

---

6) So namentlich Jahn, in der angeführten Abh.

7) So Storr, Opusc. acad. 3, S. 34 ff. Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 346 f. 402 f.

Zeit (εὐθέως) verbindet. Man hat diesem Übelstand durch die Behauptung auszuweichen versucht, daſs εὐθέως hier nicht die schnelle Folge der einen Begebenheit auf die andere, sondern nur das unerwartete Eintreten eines Ereignisses bezeichne, und also hier nur so viel gesagt werde: plözlich einmal (unbestimmt, wie lange) nach jenen Bedrängnissen bei der Zerstörung Jerusalems werde der Messias sichtbar erscheinen. Abgesehen davon jedoch, daſs eine solche Deutung von εὐθέως, wie Olshausen richtig sieht, ein bloſser Nothbehelf ist, so ist durch dieselbe nicht einmal wirklich geholfen, indem nicht allein der parallele Markus V. 24. durch sein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην die von hier an gemeldeten Erfolge in dieselbe Zeitreihe mit den zuvor erzählten verlegt, sondern auch kurz hernach übereinstimmend in allen Relationen (Matth. V. 34. parall.) die Versicherung sich findet, daſs alles dieſs noch von der gegenwärtigen Generation erlebt werden würde. Da auf diese Weise der Annahme, daſs von V. 29. an Alles auf die Wiederkunft Christi zum Weltgericht gehe, durch den 34ten Vers Vernichtung drohte: so wurde nunmehr, wie schon der Wolfenbüttler klagt [8]), das Wort γενεὰ gefoltert, daſs es der Voraussetzung nicht mehr entgegen sein sollte. Bald muſste es die jüdische Nation [9]), bald die Anhängerschaft Jesu [10]) bedeuten, und von der einen oder andern sollte Jesus sagen, sie werde, unbestimmt in der wievielten Generation, bei'm Eintritt jener Katastrophe noch vorhanden sein. So den gedachten Vers zu erklären, daſs er eine Zeitbestimmung gar nicht enthalte, soll selbst nothwendig sein in Rücksicht auf den gleichfolgenden 35ten: da nämlich in diesem Jesus den Zeitpunkt jener Katastrophe zu bestim-

8) a. a. O. S. 188.
9) Storr, a. a. O. S. 39. 116 ff.
10) Paulus, z. d. St.

men für unmöglich erkläre, so könne er nicht unmittelbar vorher eine solche Bestimmung gegeben haben durch die Versicherung, daſs seine Zeitgenossen noch Alles erleben würden. Indeſs diese angebliche Nöthigung, das γενεὰ so zu deuten, ist längst aus dem Wege geschafft durch die Unterscheidung zwischen der ungefähren Bezeichnung des Zeitraums, über den das fragliche Ereigniſs nicht hinausfallen werde (γενεὰ), welche Jesus giebt, und der genauen Bestimmung des Zeitpunkts (ἡμέρα καὶ ὥρα), in welchem es eintreten werde, die er nicht geben zu können versichert [11]). Doch selbst die Möglichkeit, γενεὰ auf eine der angegebenen Arten zu deuten, verschwindet, wenn man erwägt, daſs in Verbindung mit einem Verbum der Zeit und ohne sonstiges Prädikat γενεὰ unmöglich eine andre als seine ursprüngliche Bedeutung: Generation, Zeitalter, haben kann; daſs in einen Zusammenhang, welcher die Zukunft des Messias durch Zeichen zu bestimmen sucht, ein Ausspruch übel passen würde, der, statt über den Eintritt jener Katastrophe etwas auszusagen, vielmehr von der Dauer des jüdischen Volks oder der christlichen Gemeinde handelte, von welcher gar nicht die Rede war; daſs auch schon V. 33. in dem ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκετε κ. τ. λ. vorausgesezt ist, die Angeredeten würden die Annäherung des fraglichen Ereignisses noch erleben; endlich daſs an einer andern Stelle (Matth. 16, 28. parall.) die Versicherung, die Ankunft des Menschensohns noch zu erleben, statt von der γενεὰ αὕτη geradezu von τινὲς τῶν ὧδε ἑστώτων gegeben wird, wodurch aufs Entscheidendste dargethan ist, daſs Jesus auch an unsrer Stelle unter jenem Ausdruck das Geschlecht seiner Zeitgenossen verstanden hat, welches noch nicht ausgestorben sein sollte, bis jene Katastrophe eintreten würde [12]).

11) s. Kuinöl, in Matth. S. 649.

12) vgl. den Wolfenbüttler Fragmentisten, a. a. O. S. 190 ff. Schott, a. a. O. S. 127 ff.

Findet sich demnach nach V. 34. etwas, das auf ein dem Zeitalter Jesu sehr nahes Ereigniſs zu beziehen ist: so kann nicht schon von V. 29. an die Rede Jesu auf das entfernte Ende der Welt gehen, sondern man muſs den Einschnitt noch etwas weiter hinaus, etwa nach V. 35. oder 42. setzen [13]). Allein hiebei behält man dann Aussprüche im Rücken, welche der Deutung auf die Zeit von Jerusalems Zerstörung, die man dem Abschnitt bis zu den bezeichneten Versen geben will, widerstreben, man muſs in den Reden von dem herrlichen Kommen Christi auf den Wolken und dem Versammeln aller Völker durch Engel (V. 30 f.) dieselben ungeheuren Tropen finden, an welchen, wie wir oben gesehen haben, eine andere Abtheilung gescheitert ist.

Hat auf diese Weise der Ausspruch V. 34, welcher, sammt der vorangehenden Bilderrede vom Feigenbaum (V. 32 f.) und der angehängten Bekräftigung (V. 35.), auf ein sehr nahes Ereigniſs sich beziehen muſs, sowohl ohnehin vorwärts Reden, welche nur auf die ferne Katastrophe gehen können, als auch rückwärts bereits eben solche: so scheint er in dem Context der übrigen Rede als Oase von eigenthümlichem Sinn mitten inne zu liegen. So nimmt Schott an, nachdem Jesus bis V. 26. von der Zerstörung Jerusalems gesprochen, sei er zwar V. 27. auf die Ereignisse am Ende der jetzigen Weltperiode übergegangen, V. 32. aber komme er auf das die Zerstörung Jerusalems Betreffende zurück, und fahre erst V. 36. wieder über das Weltende zu sprechen fort [14]). Allein das heiſst in der Verzweiflung den Text zerhacken; denn so unordentlich und springend kann Jesus, noch dazu ohne in der Aneinanderreihung der Sätze eine Andeutung zu geben, unmöglich gesprochen haben.

---

13) Jenes Süskind, vermischte Aufſätze, S. 90 ff.; dieses Kuinöl, in Matth. p. 653 ff.

14) s. dessen Commentarius, z. d. St.

Das soll er auch nicht, meint die neueste Kritik, sondern auf Rechnung der Referenten soll es kommen, verschiedene, nicht zusammengehörige Aussprüche Jesu nicht in der besten Ordnung aneinandergefügt zu haben. Matthäus freilich, räumt Schulz ein, stelle sich diese Reden als in Einem Zuge gesprochen vor, und nur Willkühr oder Gewalt könne sie in dieser Hinsicht auseinanderreissen: schwerlich aber habe Jesus selbst sie in diesem Zusammenhang und mit diesem Totalgepräge vorgetragen [15]. Die verschiedenen Momente seiner Zukunft, meint Sieffert, seine unsichtbare Parusie zur Zerstörung Jerusalems, und seine eigentliche am Ende der Dinge, möge Jesus zwar nicht ausdrücklich gesondert haben, doch habe er sie sicher auch nicht positiv verbunden, sondern, was er stillschweigend aneinanderreihte, das sei den Evangelisten der Dunkelheit des Gegenstandes wegen in einander verflossen. Und indem hier zwischen Matthäus und Lukas die Differenz wiederkehrt, daſs, was Matthäus in Einem Zusammenhang gesprochen sein läſst, bei Lukas an verschiedene Stellen vertheilt ist, wozu noch kommt, daſs er manches von Matthäus Mitgetheilte theils gar nicht, theils anders giebt: so glaubte sich Schleiermacher [17] berechtigt, die Composition des Matthäus geradezu aus Lukas zu rectificiren und zu behaupten, während bei Lukas die zwei getrennten Reden, 17, 22 ff. und 21, 5 ff., jede ihren guten Zusammenhang und ihre unzweifelhafte Beziehung haben, sei bei Matthäus (Kap. 24. und 25.) durch Vermengung jener beiden Vorträge und Hinzufügung anderweitiger Redestücke sowohl der Zusammenhang verdorben, als die Beziehung verdunkelt worden. Soll nun aber in der Rede Luc. 21. für sich genommen nichts sein, was über die Be-

15) Über das Abendmahl, S. 315 f.
16) Über den Ursprung des ersten kanon. Evang. S. 119 ff.
17) Über den Lukas, S. 215 ff. 265 ff.

ziehung auf die Einnahme Jerusalems und das damit Zusammenhängende hinausgienge: so findet sich doch auch hier (V. 27.) das *τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ*, und wenn dieſs Schleiermacher als bloſses Bild für die zu Tage kommende religiöse Bedeutung der zuvorbeschriebenen politischen und Naturbegebenheiten erklärt: so ist dieſs eine Gewaltsamkeit, an welcher seine ganze Ansicht von dem Verhältniſs der beiden Berichte scheitert. Wenn auf diese Weise in der Verknüpfung des Endes aller Dinge mit der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem Matthäus keineswegs allein steht, sondern Lukas sie gleichfalls macht, und ohnehin Markus, der in diesem Abschnitt einen Auszug aus Matthäus giebt: so mag zwar vielleicht auch in dieser Rede Jesu, wie in andern, die sie mittheilen, Manches zu verschiedenen Zeiten Gesprochene zusammengestellt sein; aber zu der Annahme hat man kein Recht, daſs gerade das auf jene beiden nach unsrer Vorstellung so weit auseinanderliegenden Begebenheiten sich Beziehende das Nichtzusammengehörige sei, zumal wir aus der übereinstimmenden Darstellung der übrigen N. T.lichen Schriften ersehen, daſs die erste Gemeinde die Wiederkunft Christi sammt dem Ende der gegenwärtigen Weltperiode als nahe bevorstehend erwartete (s. 1. Kor. 10, 11. 15, 51. Phil. 4, 5, 1. Thess. 4, 15 ff. Jac. 5, 8. 1. Petr. 4, 7. 1. Joh. 2, 18. Offenb. 1, 1. 3. 3, 11. 22, 7. 10. 12. 20.).

Ist hiemit der lezte Versuch gescheitert, die groſse Kluft, welche auf unsrem heutigen Standpunkt zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Ende aller Dinge befestigt ist, auch in die vorliegenden Reden hineinzubringen: so sind wir thatsächlich belehrt, daſs jene Trennung eben nur unsre Vorstellung ist, die wir in die Darstellung des Textes nicht hineintragen dürfen. Und wenn wir erwägen, daſs wir die Vorstellung von jener Kluft nur der Erfahrung der vielen Jahrhunderte verdanken, welche seit

der Zerstörung Jerusalems verflossen sind: so muſs es uns leicht werden, uns zu denken, wie der Urheber dieser Reden, welcher diese Erfahrung noch nicht hinter sich hatte, die Vorstellung hegen konnte, daſs bald nach dem Fall des jüdischen Heiligthums, nach jüdischer Vorstellung des Mittelpunkts der jetzigen Welt, es auch mit dieser selbst ein Ende nehmen, und der Messias zum Gericht erscheinen werde.

§. 112.

Ursprung der Reden über die Parusie.

In dem zulezt gezogenen Resultat über die unsrer Betrachtung vorliegenden Reden ist nun aber etwas enthalten, welches zu vermeiden alle bisher beurtheilten falschen Erklärungsversuche gemacht worden sind. Hat nämlich Jesus sich vorgestellt und ausgesprochen, daſs bald nach dem Falle des jüdischen Heiligthums seine sichtbare Wiederkunft und das Ende der Welt erfolgen werde, während nun seit jener ersten Katastrophe fast 1800 Jahre hingegangen sind, ohne daſs die andere eingetreten wäre: so hat er in diesem Stücke geirrt, und wer nun auch der exegetischen Evidenz so viel nachgiebt, um in jenem Resultate über den Sinn der vorliegenden Reden mit uns übereinzustimmen, der sucht doch aus dogmatischen Rücksichten dieser Consequenz desselben auszuweichen. Bekanntlich hat Hengstenberg in Bezug auf die Gesichte der hebräischen Propheten die Ansicht aufgebracht, welche auch bei Andern, z. B. bei Olshausen, Beifall gefunden, es haben sich dem geistigen Schauen dieser Männer die zukünftigen Dinge nicht in dem Medium der Zeit, sondern des Raums, gleichsam als groſse Tableaus, dargeboten, wobei, wie dieſs bei Gemälden oder Fernsichten der Fall ist, das Entfernteste oft unmittelbar hinter dem Nächsten zu stehen geschienen, Vorder- und Hintergrund sich miteinander vermengt haben, und diese Theorie von einem per-

spectivischen Schauen soll nun auch auf Jesum, namentlich in Bezug auf die vorliegenden Reden, ihre Anwendung finden [1]. Allein, was PAULUS schlagend bemerkt hat [2], wie derjenige, welcher in einer äusserlich gegebenen Perspective die Distanzen nicht zu unterscheiden weiſs, sich in einer optischen Täuschung befindet, d. h. irrt: ebenso wird bei einer innerlichen Perspective von Vorstellungen, wenn es so etwas giebt, das Übersehen der Distanzen ein Irrthum genannt werden müssen, und es zeigt somit diese Theorie nicht, daſs jene Männer nicht geirrt haben, sondern erklärt vielmehr nur, wie sie leicht irren konnten. Auch OLSHAUSEN hält daher diese, von ihm sonst adoptirte Betrachtungsweise nicht für zureichend, in gegenwärtigem Fall allen Schein des Irrthums von Jesu zu entfernen, und sucht deſswegen aus der eigenthümlichen Natur des Faktums, von dessen Voraussage es sich handelt, noch besondere Rechtfertigungsgründe abzuleiten [3]. Für's Erste soll es zur ethischen Bedeutsamkeit der Lehre von Christi Wiederkunft gehören, daſs diese jeden Augenblick für möglich, ja wahrscheinlich, gehalten werde. Allein hiedurch sind bloſs Äusserungen, wie Matth. 24, 37 ff. gerechtfertigt, wo Jesus zur Wachsamkeit ermahnt, weil Niemand wissen könne, wie bald der entscheidende Augenblick komme; keineswegs aber solche, wie 24, 34, wo er versichert, noch vor Ablauf eines Menschenalters werde alles in Erfüllung gehen; denn das Mögliche denkt sich, wer eine richtige Vorstellung hat, eben als möglich, das Wahrscheinliche als wahrscheinlich, und wenn er bei der Wahrheit bleiben will, stellt er es eben so dar: wer hingegen das nur Mögliche oder Wahrscheinliche als Wirkliches sich vorstellt, der irrt, und wer es, ohne es selbst so vorzu-

---

1) HENGSTENBERG, Christologie des A. T., 1, a, S. 305 ff.
2) ex. Handb. 3, a, S. 403.
3) b. Comm. 1, S. 874 ff.

stellen, doch um eines religiösen oder moralischen Zweckes willen dafür ausgiebt, der hat sich eine *pia fraus* erlaubt. Weiter bemerkt Olshausen, die Ansicht, daſs die Zukunft Christi zunächst bevorstehe, habe ihre Wahrheit darin, daſs wirklich die ganze Weltgeschichte ein Kommen Christi sei, ohne daſs jedoch hiedurch sein abschlieſsendes Kommen am Ende der Dinge ausgeschlossen wäre. Allein, wenn Jesus als nächstbevorstehend bewiesenermaſsen sein eigentliches, abschliessendes Kommen darstellt, in Wahrheit aber nur sein uneigentliches, fortwährendes Kommen auch in der nächsten Zeit schon eingetreten ist: so hat er diese beiden Arten seines Kommens verwechselt. Das Lezte, was Olshausen anführt, weil die Beschleunigung oder Verzögerung der Wiederkunft Christi von dem Benehmen der Menschen, also von der Freiheit, abhänge, so sei seine Weissagung nur bedingt zu verstehen, steht und fällt mit dem Ersten: denn etwas Bedingtes unbedingt darstellen, heiſst eine irrige Vorstellung verbreiten.

Auch Sieffert hält in ähnlicher Weise die Gründe, durch welche Olshausen die Bestimmungen Jesu über seine Wiederkunft dem Gebiete des Irrthums zu entnehmen sucht, für ungenügend, dennoch aber meint er, dem christlichen Bewuſstsein sei es unmöglich, Jesu eine getäuschte Erwartung zuzuschreiben[4]). In keinem Falle würde dieſs berechtigen, in der Rede Jesu diejenigen Elemente, welche auf den näheren, und welche auf den nach unserer Einsicht entfernteren Erfolg sich beziehen, willkührlich von einander zu scheiden: sondern wenn wir Gründe hätten, einen solchen Irrthum von Seiten Jesu für undenkbar zu halten, so würden wir überhaupt die Reden von der Parusie ihm absprechen müssen. Indeſs, vom orthodoxen Standpunkt betrachtet, fragt man nicht zuerst, was einem heutigen christlichen Bewuſstsein beliebe, von Christo an-

4) Über den Ursprung u. s. f. S. 119.

zunehmen oder nicht, sondern, was von Christo geschrieben stehe, ist die Frage, worein sich dann das Bewuſstsein wird zu schicken suchen müssen so gut es geht; rational die Sache angesehen aber hat ein solches auf Voraussetzungen ruhendes Gefühl, wie das sog. christliche Bewuſstsein ist, in wissenschaftlichen Verhandlungen keine Stimme, und ist, so oft es sich in solche mischen will, durch ein einfaches: *mulier taceat in ecclesia*! zur Ordnung zu weisen.

Fragt es sich nun, ob wir vielleicht andre Gründe haben, die Weissagungen Matth. 24. 25. parall. Jesu abzusprechen, so können wir unsre Untersuchung an die Behauptung supranaturalistischer Theologen anknüpfen, was Jesus hier voraussage, habe er nicht auf dem natürlichen Wege verständiger Berechnung, sondern nur auf übernatürliche Weise vorherwissen können [5]. Schon das Allgemeine, daſs der Tempel zerstört, und Jerusalem verwüstet werden würde, konnte nach dieser Ansicht nicht so sicher vorausgewuſst werden. Wer hätte vermuthen können, fragt man, daſs die Juden so weit in ihrer Raserei gehen würden, daſs jener Ausgang herbeigeführt werden muſste? wer konnte berechnen, daſs gerade solche Kaiser solche Procuratoren schicken würden, welche durch Niederträchtigkeit und Schwäche zur Empörung reizten? Noch auffallender ist dann, daſs manche einzelne Züge, die Jesus vorhersagte, wirklich eingetroffen sind. Die Kriege, Seuchen, Erdbeben, Hungersnöthen, welche er prophezeihte, lassen sich in der folgenden Geschichte wirklich nachweisen; die Verfolgungen seiner Anhänger sind ohnehin eingetreten; die Voraussagung von falschen Propheten, und zwar namentlich von solchen, die durch Versprechen von Wunderzeichen das Volk in die Wüste locken würden (Matth. 24, 11. 24 ff. parall.), läſst sich mit einer auffallend ähnli-

5) s. z. B. Gratz, Comm. z. Matth. 2, 444 ff.

chen Stelle aus Josephus Schilderung der lezten Zeiten des jüdischen Staats vergleichen [6]) die κυκλυμένη ὑπὸ ϛρατοπέδων Ἱερουσαλὴμ bei Lukas, womit der χάραξ zu vergleichen ist, welcher nach Luc. 19, 43 f. um Jerusalem gezogen werden sollte, kann in dem Umstand wiedergefunden werden, daſs nach Josephus Zeugniſs Titus Jerusalem durch eine Mauer einschlieſsen lieſs [7]); so wie endlich auch das auffallen kann, daſs die Angaben: ὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ in Bezug auf den Tempel, und ἐδαφιῦσί σε (Luc. 19, 44.) in Bezug auf die Stadt, in wörtliche Erfüllung gegangen sind.

Wenn nun aus der Unmöglichkeit, dergleichen in natürlicher Weise vorauszusehen, auf orthodoxem Standpunkt eine übernatürliche Einsicht Jesu gefolgert wird: so unterliegt die Annahme einer solchen auch hier den gleichen Schwierigkeiten, wie oben bei den Vorherverkündigungen des Todes und der Auferstehung. Denn nach Matthäus (24, 15.) und Markus (13, 14.) hat Jesus das Eintreten der Katastrophe an die Erfüllung des durch Daniel von einem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Geweissagten geknüpft, folglich Dan. 9, 27. (vgl. 11, 31. 12, 11.) auf ein Ereigniſs bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezogen. Denn was Paulus behauptet, Jesus habe hier nur einen Ausdruck von Daniel entlehnt, ohne jenen Ausspruch des Propheten als Weissagung auf etwas zu seiner Zeit noch Künftiges zu betrachten, wird hier besonders durch den Zusaz: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, undenkbar. Nun aber darf es auf dem

6) Antiq. 20, 8, 6 (vgl. bell. jud. 2, 13, 4.): Οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι τὸν ὄχλον ἔπειθον αὐτοῖς εἰς τὴν ἐρημίαν ἕπεσθαι. Δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, κατὰ τὴν τῦ θεῦ πρόνοιαν γενόμενα. Καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίας ὑπέσχον· ἀναχθέντας γὰρ αὐτὸς Φῆλιξ ἐκόλασεν.

7) Bell. jud. 5, 12, 1. 2.

jetzigen Standpunkt der Kritik als entschieden angesehen werden, daſs die angezeigten Stellen im Daniel auf die Entweihung des Heiligthums unter Antiochus Epiphanes sich beziehen[8]), also die Deutung derselben, welche die Evangelisten hier Jesu leihen, eine falsche ist. Eine solche aber kann ihm nicht aus seiner höheren Natur gekommen, sondern er müſste hierin seiner menschlichen Geisteskraft überlassen gewesen sein. Doch eben, wie er mittelst dieser im Stande gewesen sein sollte, einen von so vielen Zufälligkeiten abhängigen Erfolg mit seinen Einzelheiten vorauszusehen, ist unbegreiflich, und man wird von hier aus auf die Vermuthung geführt, daſs diese Reden in der Bestimmtheit, wie wir sie hier lesen, nicht vor dem Erfolg, mithin nicht von Jesu, gesprochen, sondern nach dem Erfolg ihm als Weissagung in den Mund gelegt worden seien. So nimmt z. B. Kaiser an, Jesus habe nur bedingt, für den Fall, daſs die Nation sich nicht durch den Messias retten lieſse, dem Tempel und der Stadt ein schreckliches Schicksal durch die Römer gedroht, und dieſs in prophetischen Bildern beschrieben: die unbedingte Haltung aber und die genaueren Bestimmungen seien seiner Rede erst *post eventum* gegeben worden [9]).

Im Gegensaz gegen diese beiden Ansichten, von einer übernatürlichen, und einer erst nach dem Erfolge gemachten Weissagung, sucht man von einer dritten Seite her die Möglichkeit darzuthun, daſs, was hier vorausgesagt wird, wirklich schon Jesus natürlicherweise habe wissen können [10]). Auf das Allgemeine, die Zerstörung des Tempels und die Einnahme Jerusalems, konnte er, sagt man, durch den Schluſs kommen, daſs Gott alle Hindernisse des

8) Berthold, Daniel übersezt und erklärt, 2, S. 668 ff.; Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 340 f.

9) bibl. Theol. 1. S. 247.

10) Paulus, Fritzsche, z. d. Absch.

von ihm begonnenen Werkes, also auch den Tempel zu Jerusalem, in welchem, als der Basis des Priestercultus, er eines der stärksten erkannte, aus dem Wege räumen würde. Allein auf einen, wenn er aus bloſs menschlicher Berechnung hervorgieng, so äusserst unsichern Schluſs konnte Jesus ohne die keckste Vermessenheit keine so feierliche Versicherung, und namentlich die Gewiſsheit nicht bauen, daſs die Zerstörung noch im Lauf eines Menschenalters eintreten werde. Wenn man aber das besonders befremdlich gefunden hat, daſs mit einzelnen Zügen der Weissagung Jesu der Erfolg zusammengetroffen sein soll: so wird eben dieses Zusammentreffen in Anspruch genommen. Das Jerusalem prophezeihte κυκλῶσθαι ὑπὸ στρατοπέδων werde von Titus bei Josephus gerade als unausführbar bezeichnet [11]); ebenso, wenn das Aufwerfen eines χάραξ um die Stadt voransgesagt werde, so melde Josephus, daſs, nachdem der erste Versuch eines χῶμα durch Brandstiftung von Seiten der Belagerten vereitelt worden, Titus vom Aufwerfen weiterer Dämme abgestanden sei [12]); von falschen Messiasen, die in der Zeit von Jesu Tod bis zur Zerstörung Jerusalems aufgestanden wären, melde die Geschichte nichts; die Völkerbewegungen und Naturerscheinungen in jener Periode seien bei Weitem nicht so bedeutend gewesen, wie sie hier geschildert werden; namentlich aber sei in diesen Reden gar keine Zerstörung Jerusalems, sondern nur des Tempels, der Stadt aber bloſs ἐρήμωσις und πατεῖσθαι ὑπὸ ἐθνῶν vorhergesagt: lauter Abweichungen der Weissagung vom Erfolg, welche nicht stattfinden würden, wenn entweder ein übernatürlicher Blick in die Zukunft, oder ein *vaticinium post eventum* im Spiele wäre.

---

11) b. j. 5, 12, 1: Κυκλώσασθαί τε γὰρ τῇ στρατιᾷ τὴν πόλιν, διὰ τὸ μέγεθος καὶ δυσχωρίαν οὐκ εὐμαρὲς εἶναι καὶ σφαλερὸν ἄλλως πρὸς τὰς ἐπιθέσεις.

12) b. j. 5, 11, 4 ff. 12, 1.

Immer indeſs bleibt doch die merkwürdige Thatsache von den falschen Propheten, die das Volk in die Wüste lockten, und ungenau wohl auch als *ψευδόχριςοι* bezeichnet werden konnten; das *περιβαλῦσι χάρακα* behält seine Richtigkeit, da ja vor dem Mauerbau wirklich *χώματα* aufgeführt worden waren; die auf mehreren Seiten von den Feinden umlagerte Stadt konnte wohl *κυκλεμένη ὑπὸ ϛρατοπέδων* heiſsen; der Stadt wird wenigstens bei Lukas, wenn man die 21, 20. ihr gedrohte *ἐρήμωσις* mit dem *ἐδαφιῦσί σε καὶ ὐκ ἀφήσυσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ* 19, 44. vergleicht, offenbar die wirkliche Zerstörung vorhergesagt, und daſs der bei Matthäus und Markus, wenn auch nur dem Tempel, gedrohte Untergang doch in der bestimmten Frist erfolgte, ist ein auffallendes Zusammentreffen: so daſs, Alles zusammengenommen, geurtheilt werden muſs, ohne sonstige Hülfe, als verständige Combination der Umstände, wäre Jesus in seiner Zeit nicht im Stande gewesen, eine so bestimmte Voraussage mit solcher Sicherheit zu geben.

Eine solche Hülfe soll nun aber die jüdische Zeitvorstellung von den Umständen gewesen sein, welche der Ankunft des Messias vorausgehen würden. Falsche Propheten und Messiase, Krieg, Theurung und Seuchen, Erdbeben und Bewegungen am Himmel, überhandnehmende Sittenlosigkeit, galten als die nächsten Vorboten des Messiasreichs: daher, sagt man, finden wir sie auch hier vorausgesagt, und dürfen nicht kleinlich von jedem Zuge die Erfüllung in der Geschichte auffinden wollen [13]. Wirklich finden sich nun bei den Propheten in Bezug auf die Tage des Kommens Jehova's (Jes. 13, 9 ff. Joël 2, 11. 4, 15. Zeph. 1, 14 ff. Hagg. 2, 7. Zach. 14, 1 ff. Mal. 3, 1 ff.) so analoge Beschreibungen der demselben vorangehenden und es begleitenden Drangsale, und ohnehin in späteren jüdischen Schriften Aussprüche, welche mit diesen evan-

---

13) Fritzsche, in Matth. p. 699 ff.

gelischen so viel Verwandtschaft haben [14]), daſs man nicht zweifeln kann, es sei hier aus einem Kreise von Zeitvorstellungen heraus über die Zeit der Ankunft des Messias gesprochen. Aber ob der Hauptzug in dem vorliegenden Gemälde, die Zerstörung des Tempels und Verödung der Stadt, sich ebenso als ein Theil der allgemeinen Vorstellungen zur Zeit Jesu nachweisen läſst, ist eine andere Frage. Zwar findet sich in jüdischen Schriften die Meinung, die Geburt des Messias treffe mit der Zerstörung des Heiligthums zusammen [15]): aber diese Vorstellung hat sich offenbar erst nach dem Untergang des Tempels gebildet, um aus dem tiefsten Punkte des Unglücks die Quelle des Trostes entspringen zu lassen. Josephus findet im Daniel neben dem auf Antiochus Bezüglichen auch eine Weissagung auf die Vernichtung des jüdischen Staats durch die Römer [16]), und, so wenig dieſs die ursprüngliche Beziehung von irgend einem der Danielischen Gesichte ist:

---

14) s. die Stellen bei Schöttgen, 2, S. 509 ff.; Bertholdt, §. 13; Schmidt, Biblioth. 1, S. 24 ff.

15) s. bei Schöttgen, 2, S. 525 f.

16) Antiq. 10, 11, 7. Nachdem er das kleine Horn auf Antiochus gedeutet, sezt er kurz hinzu: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται (τὸ ἔθνος ἡμῶν).* Auf die Römer bezog er ohne Zweifel die vierte, eiserne Monarchie, Dan. 2, 40, wie ausser dem *κρατήσει εἰς ἅπαν*, was er ihr zuschreibt, besonders daraus erhellt, dass er ihre Zerstörung durch einen Stein für etwas noch Zukünftiges erklärt, Antiq. 10, 10, 4: *ἐδήλωσε δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ, ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱστορεῖν, τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν, οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι.* Den Stein nämlich deutet Daniel 2, 44. auf das bimmlische Königreich, welches das eiserne zerstören, selbst aber ewig bleiben werde, — ein messianischer Zug, auf welchen sich Josephus nicht weiter einlassen will. Dass nach richtiger Auslegung die eisernen Schenkel des Bildes das macedonische, die aus Thon und Eisen ge-

wenn man nur einmal, sei es aus welchem Grunde immer, zur Zeit Jesu einen Theil jener Weissagungen auf etwas noch Bevorstehendes bezog, so scheint nichts mehr im Wege zu stehen, daſs nicht auch Jesus diese Ansicht seiner Zeit sollte getheilt haben können. Wie nun die Juden zur Zeit Jesu den weit frühere Zeitverhältnisse betreffenden Weissagungen Daniels eine Beziehung auf noch bevorstehende Ereignisse geben konnten, erklärt sich aus dem gleichen Grunde, wie das, daſs die Christen jetziger Zeit der vollen Verwirklichung von Matth. 24. 25. noch entgegensehen. Da nämlich nach dem Untergang der aus Thon und Eisen gemischten Reiche, und des Hornes, das die Gotteslästerungen ausstoſsen und gegen die Heiligen streiten sollte, alsbald das Kommen des Menschensohns in den Wolken und der Eintritt des ewigen Reichs der Heiligen geweissagt, diese Erfolge aber nach der Überwindung des Antiochus keineswegs sofort eingetreten waren: so war man veranlaſst, mit diesem himmlischen Reiche auch die ihm unmittelbar vorangestellten Drangsale durch das gemischte Reich und das Horn, worunter namentlich die Entweihung des Heiligthums genannt war, erst noch einmal von der Zukunft zu erwarten. Schwerer zu erklären ist, wie die vorausgesagte Entweihung des Tempels und Verwüstung der Stadt zur Erwartung einer völligen Zerstörung werden konnte. Zwar lieſs sich das hebräische מְשֹׁמֵם bei Daniel und ἐρήμωσις der LXX. in dieser Bedeutung fassen: aber es fragt sich, welches Interesse die Juden zu Jesu Zeit haben konnten, gerade das Schrecklichste aus dem Propheten herauszulesen? Bei der abgöttischen Anhänglichkeit und Ehrfurcht des Juden für seinen Tempel ist es nicht begreiflich, wie er, ohne durch einen Text gezwungen zu

mischten Füsse aber die aus dem macedonischen entstandenen Reiche, also namentlich das syrische, bezeichnen, darüber vgl. de Wette, Einl. in das A. T. §. 254.

sein, sich dazu verstehen konnte, eine Zerstörung seines hochgeachteten Heiligthums als bevorstehend zu denken [17]. Nur in einer dem Judenthum und namentlich dem Tempeldienst feindlichen Partei, scheint es, konnte sich vor der wirklichen Zerstörung des Tempels, — bei den Juden selbst erst mit diesem Erfolg — eine solche Auslegung der Danielischen Stelle bilden. Zu Jesu Lebzeiten aber war sein und seiner Anhänger Gegensaz gegen den Tempeldienst noch nicht entwickelt, da ja er selbst sich vielmehr des Tempels gegen Entweihungen annahm (Matth. 21, 12 f. parall.), und nach seiner Himmelfahrt die Jünger im Tempel sich versammelten (Luc. 24, 53.). Von hier aus also kann die Vermuthung entstehen, es mögen diese Reden in der Bestimmtheit, wie sie jezt vor uns liegen, nicht von Jesu selbst, noch aus seiner Zeit, herrühren, sondern später in einer Periode entstanden sein, in welcher jener Gegensaz entwickelt oder die Zerstörung des Tempels bereits erfolgt war.

Daſs die Weissagungen, wie wir sie im ersten Evangelium lesen, noch vor dem Falle des jüdischen Heiligthums aufgezeichnet sein müssen, hat man daraus geschlossen, daſs diesem Evangelium zufolge unmittelbar nach diesem Ereigniſs die Zukunft Christi eintreten soll, was, nachdem der Tempel bereits zerstört war, nicht mehr ebenso erwartet werden konnte [18]. Vergleicht man die Darstellung im dritten Evangelium, so ist hier nicht allein das εὐθέως vermieden, sondern auch zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Zeichen der Ankunft des Messias ausdrücklich eine Zwischenzeit eingeschoben, während welcher Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν (21, 24.). Dazu kommt, daſs das Gemälde der Verwüstung, soweit es Jerusalem betrifft, bei Lukas weit be-

17) s. Tholuck, Comm. z. Joh. S. 365.

18) de Wette, Einl. in das N. T. §. 97.

stimmter als bei Matthäus gehalten ist. Zwar, daſs dem Tempel die Zerstörung bevorstehe, ist bei beiden schon in der ersten kurzen Antwort Jesu an die Jünger auf's Bestimmteste erklärt. Aber im Verlauf der entwickelnden Rede heiſst es nun bei Matthäus bloſs, wenn das von Daniel vorausgesezte *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an heiliger Stätte stehe, dann solle man schleunige Flucht ergreifen, denn es trete eine beispiellose *θλίψις* ein (24, 15—22.). Ganz anders Lukas: das geheimniſsvolle Zeichen aus Daniel hat er in die klar ausgesprochene Umzingelung Jerusalems durch feindliche Heere verwandelt; die alsdann nöthige Flucht durch die bevorstehende *ἐρήμωσις* der Stadt motivirt; die eintretenden Drangsale als Rache über das jüdische Volk näher bestimmt; diesem blutige Niederlage und Zerstreuung unter alle Völker, der Stadt Besiznahme durch die Heiden vorhergesagt (21, 20—24.). Dasselbe Verhältniſs zwischen den beiden Evangelien findet bei der Wehklage Jesu über Jerusalem statt, deren, in der Form, wie sie Lukas wiedergiebt, bereits Erwähnung geschehen ist. Bei Matthäus schlieſst das den Reden über die Parusie unmittelbar vorangehende 23te Kapitel V. 37. mit einer Anrede an Jerusalem, in welcher Jesus klagt, daſs diese Stadt seine treuen Bemühungen um sie undankbar zurückgewiesen habe, wofür ihr nun auch *ἐρήμωσις* ihres *οἶκος*, Verödung ihres Heiligthums, bevorstehe. Während den gleichen Ausspruch Lukas früher, 13, 34 f., stellt, legt er Jesu, wie er am Schluſs seiner lezten Festreise Jerusalem erblickt, eine Anrede in den Mund, welche nur als die bestimmtere Ausführung jenes Ausspruchs erscheinen kann, indem hier, wie schon oben angegeben, von einem um Jerusalem aufzuführenden *χάραξ*, von *περικυκλῶν*, *συνέχειν πάντοθεν*, *ἐδαφιῶν*, die Rede ist (19, 41 ff.). Da somit Lukas einerseits dasjenige, was in der Weissagung des Matthäus nicht in Erfüllung gehen zu wollen schien (das *εὐθέως*) beseitigt, andrerseits das Ungenaue derselben in

Übereinstimmung mit dem Erfolge näher bestimmt hat: so wird man nicht umhinkönnen, mit geprüften Kritikern in dem Unterschied dieser beiden Darstellungen den eines *vaticinium ante* und *post eventum* zu finden [19]. Scheinen wir hiedurch in die Annahme, welche wir eben vermeiden wollten, daſs nämlich vor der wirklichen Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine solche Katastrophe geweissagt worden sei, in Bezug auf die Darstellung des ersten Evangeliums zurückzufallen: so bleibt es uns doch unbenommen, die Entstehung des Orakels in seiner Form bei Matthäus so nahe als möglich an die Zerstörung Jerusalems hinanzurücken, und uns zu denken, wie der Verfasser des Buchs Daniel mitten unter den Kämpfen seiner Nation mit Antiochus Epiphanes, doch da es sich für die Israëliten schon zum Sieg zu wenden begann, den baldigen Sturz des Tyrannen, die Ankunft des Menschensohns in den Wolken, und den Eintritt des ewigen Reichs der Heiligen geweissagt hatte [20]: ebenso seien mitten unter der Bedrängniſs des jüdischen Kriegs und der Belagerung der Stadt, doch da die Sache der Juden sich schon zum Untergange neigte, und namentlich der Tempel, als der den Römern wohlbekannte Herd des jüdischen Nationalgefühls, verloren gegeben werden muſste, die vorliegenden Orakel mit dem Troste des sogleich nach der gegenwärtigen Drangsal eintretenden messianischen Reiches in der Form, wie das erste Evangelium sie giebt, entstanden, und hierauf nach dem Erfolg in der Art, wie wir sie jezt im dritten Evangelium lesen, umgebildet worden: so daſs wir also bei Lukas ein *vaticinium post eventum*, bei Matthäus aber nicht sowohl eines *ante eventum*, als *in eventu* vor uns hätten.

Eine andere Einwendung gegen die Ächtheit der synoptischen Reden über die Parusie hat auf unsrem Stand-

19) de Wette, a. a. O. und §. 101.
20) de Wette, Einl. in das A. T. §. 257.

punkt nicht dieselbe Kraft, die sie auf dem jezt gewöhnlichen der vergleichenden Evangelienkritik hat, nämlich das Fehlen jeder ausführlichen Schilderung der künftigen Parusie Jesu im johanneischen Evangelium [21]). Zwar die Grundbestandtheile der Lehre von der Wiederkunft Christi sind auch im vierten Evangelium nicht zu verkennen [22]). Jesus schreibt sich in demselben das einstige Gericht und die Auferweckung der Todten zu (Joh. 5, 21—30.), welche leztere als Moment der Zukunft Christi in den eben erwogenen synoptischen Reden nicht hervortritt, aber sonst im N. T. nicht selten in jenem Zusammenhang vorkommt (z. B. 1 Kor. 15, 23. 1 Theſs. 4, 16.). Wenn Jesus im vierten Evangelium bisweilen leugnet, zum Gericht in die Welt gekommen zu sein (3, 17. 8, 15. 12, 47.), so gilt dieſs theils nur von seiner ersten Anwesenheit, theils wird es durch entgegengesezte Äusserungen, wo er vielmehr behauptet, zum Gerichtgekommen zu sein, (9, 39 vgl. 8, 16.), auf den Sinn eingeschränkt, daſs nur ein liebloses, partikularistisches Richten seine Sache nicht sei. Wenn ferner der johanneische Jesus von dem Glaubenden sagt: οὐ κρίνεται (3, 18. 5, 24.), so ist dieſs in demselben Sinn zu verstehen, wie wenn es von dem Ungläubigen heiſst: ἤδη κέκριται (3, 18.), daſs nämlich die Anweisung des verdienten Looses für jeden nicht erst dem künftigen Gericht am Ende der Dinge aufbehalten sei, sondern mit seiner innern Beschaffenheit schon jezt jeder das ihm gebührende Schicksal in sich trage, und wie Jesus in demselben Evangelium ein andermal durch die Versicherung, denjenigen, welcher sein Wort gehört habe, ohne zu glauben, richte nicht er, sondern ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ

21) s. Hase, L. J. §. 130.

22) Die hiehergehörigen Stellen finden sich zusammengestellt und erläutert bei Schott, Commentarius etc. p. 364 ff., vgl. Lücke, z. dens.

ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (12, 48.), nur so viel ausdrücken will, daſs die Verdammniſs der Ungläubigen nicht ein willkührlicher subjektiver Akt seiner Person, sondern ein nothwendiger, objektiver der Sache selbst sei. Dadurch ist ein bevorstehender solenner Gerichtsakt, an welchem das jezt erst an sich Vorhandene zur feierlichen Offenbarung gelangt, nicht ausgeschlossen, wie denn in der zulezt angeführten Stelle die Zuerkennung der Verdammniſs, und sonst auch die Ertheilung der Seligkeit (5, 28 f. 6, 39 f. 54.), an den jüngsten Tag und die Auferstehung geknüpft wird. Ebenso sagt ja auch bei Lukas Jesus in demselben Zusammenhang, in welchem er seine Wiederkunft als eine noch bevorstehende äussere Katastrophe beschreibt, 17, 20 f., das Reich Gottes komme nicht μετὰ παρατηρήσεως· ὐδὲ ἐρῦσιν· ἰδὲ ὧδε, ἢ ἰδὲ ἐκεῖ· ἰδὲ γὰρ, ἡ βασιλεία τῦ Θεῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐςίν. — Auch daſs seine Wiederkunft in Kurzem bevorstehe, soll nach einer gewissen Deutung seiner Worte der johanneische Jesus geäussert haben. Die schon erwähnten Aussprüche in den Abschiedsreden nämlich, wo Jesus seinen Jüngern verspricht, sie nicht verwaist zurückzulassen, sondern, hingegangen zum Vater, in Kurzem (16, 16.) wieder zu ihnen zu kommen (14, 3. 18.), sind nicht selten auch von der Wiederkunft Christi am Ende der Tage verstanden worden [23]); aber wenn man von dieser nämlichen Wiederkunft Jesum sagen hört, daſs er bei derselben nur seinen Jüngern, nicht aber der Welt sich offenbaren werde (14, 19. vgl. 22.): so kann man unmöglich an die Wiederkunft zum Gericht denken, wo Jesus sich Guten und Bösen ohne Unterschied zu offenbaren gedachte. Besonders räthselhaft ist noch im Anhang des vierten Evangeliums, K. 21, von dem Kommen Jesu die Rede. Auf die Frage des Petrus, was es mit dem Apostel Johannes werden solle, erwiedert hier Jesus: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν,

---

23) s. bei Tholuck, S. 259.

ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; (V. 22.) was, wie hinzugesezt wird, die Christen so verstanden, als sollte Johannes gar nicht sterben, indem sie das ἔρχεσθαι auf die lezte Wiederkunft Christi bezogen, bei welcher die sie Erlebenden, ohne den Tod zu schmecken, verwandelt werden sollten (1 Kor. 15, 51 f.). Aber, sezt der Verfasser berichtigend hinzu, Jesus habe nicht gesagt, der Jünger werde nicht sterben, sondern nur, wenn er wolle, daſs er bleibe, bis er komme, was es den Petrus angehe? Hiedurch kann der Evangelist zweierlei berichtigen wollen. Entweder schien es ihm unrichtig, das Bleiben, bis Jesus komme, geradezu mit nicht sterben zu identificiren, d. h. also das Kommen, von welchem hier Jesus sprach, für das lezte, welches dem Tod ein Ende machen sollte, zu nehmen, und dann müſste er sich ein unsichtbares Kommen Christi, etwa in der Zerstörung Jerusalems, darunter gedacht haben[24]. Oder hielt er es für irrig, was Jesus nur hypothetisch gesagt hatte: wenn er auch etwa das Angegebene wollte, so gienge das doch den Petrus nichts an, kategorisch zu fassen, als ob es Jesu wirklicher Wille gewesen wäre, wobei dann das ἔρχομαι seine gewöhnliche Bedeutung behielte [25].

Finden sich hienach allerdings die Grundzüge der Lehre von der Parusie auch im vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegt, so finden wir doch nirgends etwas von der ausführlichen sinnlichen Schilderung des äussern Hergangs bei derselben, und der mit ihr zusammenhängenden Vorgänge, wie wir sie in den synoptischen Evangelien lesen. Dieses Verhältniſs macht bei der gewöhnlichen Ansicht von dem Ursprung der Evangelien, namentlich des vierten, nicht wenig Schwierigkeit. Wenn Jesus wirklich so ausführlich und feierlich, wie ihn die Synoptiker davon

---

24) vgl. Tholuck, z. d. St.

25) So Lücke, auch Tholuck, z. d. St. Schott, p. 409.

reden lassen, von seiner Wiederkunft gesprochen, und die richtige Erkenntniſs und Beobachtung der Zeichen derselben als etwas so Wichtiges behandelt hat: so ist es unbegreiflich, wie der Verfasser des vierten Evangeliums das Alles übergehen konnte, wenn er anders ein unmittelbarer Schüler Jesu war. Das gewöhnliche Reden, er habe dieſs aus den Synoptikern oder der mündlichen Verkündigung als bekannt vorausgesezt, reicht hier um so weniger aus, je mehr alles, was Weissagung ist, namentlich einer so ersehnten und gefürchteten Katastrophe, der Miſsdeutung bloſssteht, wie wir aus der zulezt erwähnten Berichtigung sehen, welche der Verfasser von Joh. 21. an der Meinung seiner Zeitgenossen über die dem Johannes von Jesu gegebene Verheiſsung anzubringen für nöthig fand. Hier also ein verständigendes Wort zu reden, wie zweckmäſsig und verdienstlich wäre es gewesen, besonders da die Darstellung des ersten Evangeliums, welche sogleich auf die Zerstörung des Tempels das Ende der Dinge folgen lieſs, je näher jenes Ereigniſs kam, und noch mehr als es vorüber war, immer bedenklicher und anstössiger werden muſste, und wer war eher im Stande, eine solche Berichtigung zu geben, als der Lieblingsjünger, zumal wenn er nach Marc. 13, 3. der einzige Evangelist war, der den Erörterungen Jesu über diesen Gegenstand angewohnt hatte? Daher sucht man auch hier einen besondern Grund seines Stillschweigens in der angeblichen Bestimmung seines Evangeliums für nichtjüdische, idealisirende Gnostiker, für deren Standpunkt jene Schilderungen nicht gepaſst haben, und deſshalb weggelassen worden seien [26]. Allein gerade solchen Lesern gegenüber wäre es eine pflichtwidrige Nachgiebigkeit, eine Bestärkung in ihrer idealisirenden Richtung gewesen, wenn Johannes ihnen zulieb die reale Seite an der Wiederkunft Christi hätte zurücktre-

26) Olshausen, 1, S. 870.

ten lassen. Dem Hang dieser Leute, das äusserlich Geschichtliche des Christenthums zu verflüchtigen, muſste der Apostel dadurch entgegentreten, daſs er eben diese Seite gebührend hervorhob; wie er in seinem Brief ihrem Doketismus gegenüber die Leiblichkeit Jesu premirt, so muſste er im Gegensaz gegen ihren Idealismus an der Wiederkunft Christi die äusseren Momente ihres Eintritts mit besonderem Fleiſse hervorkehren. Statt dessen spricht er selbst fast wie ein Gnostiker, und sucht die Wiederkunft Christi von der Bedeutung eines äussern, zukünftigen Vorgangs immer wieder in das Innere und die Gegenwart zurückzurufen. Es ist also nicht so übertrieben, wie Olshausen meint, wenn Fleck behauptet, daſs die synoptische und die johanneische Darstellung der Lehre Jesu von seiner Wiederkunft sich ausschlieſsend zu einander verhalten [27]; sondern, wenn der Verfasser des vierten Evangeliums ein Apostel ist, so können die Reden, welche die drei ersten Evangelisten Jesu über seine Parusie in den Mund legen, nicht so von ihm gesprochen worden sein, und umgekehrt. Doch, wie gesagt, dieses Arguments können wir uns nicht bedienen, da wir die Voraussetzung eines apostolischen Ursprungs für das vierte Evangelium längst aufgegeben haben. Auf unserem Standpunkt können wir uns nun aber das Verhältniſs der johanneischen Darstellung zur synoptischen vollkommen erklären. In Palästina, wo sich die in den drei ersten Evangelien aufgezeichnete Tradition bildete, wurde frühzeitig die daselbst verbreitete Lehre von einer feierlichen Ankunft des Messias in ihrer ganzen palästinischen Sinnlichkeit in die christliche Verkündigung aufgenommen, und nach der Zerstörung Jerusalems noch näher bestimmt: wogegen in dem hellenistisch-theosophischen Kreise, in welchem das vierte Evangelium entstand, diese Idee ihr sinnliches Gewand ab-

27) Fleck, de regno divino, p. 483.

streifte, und die Wiederkunft Christi zu dem zwischen einem realen und idealen, gegenwärtigen und künftigen Vorgang schwebenden Mittelding wurde, wie sie im vierten Evangelium erscheint.

Können nach dem Obigen die ausführlichen Reden, welche die drei ersten Evangelisten Jesu über seine Parusie in den Mund legen, nicht von ihm selber herrühren: so fragt sich, ob er nicht doch im Allgemeinen gehofft und verheiſsen hat, einst als Messias herrlich zu erscheinen? Hielt er sich in irgend einem Abschnitt seines Lebens für den Messias, woran nicht zu zweifeln ist, und bezeichnete er sich als den υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ, so muſste er, scheint es, auch das Kommen in den Wolken erwarten, welches diesem bei Daniel zugeschrieben ist: nur fragt es sich, ob er dieſs als eine Verherrlichung gedacht habe, welche noch während seines Lebens eintreten würde, oder als etwas, das ihm erst nach seinem Tode bevorstände? Nach Aussprüchen wie Matth. 10, 23. 16, 28. könnte man das Erstere vermuthen; dabei bleibt jedoch immer möglich, daſs, wenn ihm später sein Tod gewiſs wurde, seine Vorstellung die leztere Form annahm, aus welcher heraus dann Matth. 26, 64. gesprochen wäre.

Zweites Kapitel.

Anschläge der Feinde Jesu; Verrath des Judas; leztes Mahl mit den Jüngern.

§. 113.

Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden.

Als die Feinde Jesu erscheinen in den drei ersten Evangelien am häufigsten die Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς [1]), welche in ihm den verderblichsten Feind ihres Satzungswesens erkannten, und neben diesen beiden die ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, welche als Häupter des äusseren Tempelcultus und der auf diesen gegründeten Hierarchie mit demjenigen, der bei jeder Gelegenheit auf den inneren Gottesdienst des Gemüths als die Hauptsache hinwies, sich nicht befreunden konnten. Sonst treten wohl auch die Σαδδουκαῖοι unter den Gegnern Jesu auf (Matth. 16, 1. 22, 23 ff. parall. vgl. Matth. 16, 6 ff. parall.), deren Materialismus Manches an seinen Ansichten zuwider sein mufste, und die Herodische Partei (Marc. 3, 6. Matth. 22, 16. parall.), welche, wie dem Täufer, so auch seinem Nachfolger abhold war. Das vierte Evangelium, obwohl es einigemale die ἀρχιερεῖς und Φαρισαῖοι nennt, bezeichnet die Feinde Jesu doch am häufigsten durch den allgemeinen Ausdruck: οἱ Ἰουδαῖοι, was vom späteren, christlichen Standpunkt aus gesprochen ist.

Übereinstimmend berichten sämmtliche vier Evangelisten, dafs die bestimmteren Anschläge der pharisäisch-hier-

---

1) s. Winer's bibl. Realwörterb. d. A. A.

archischen Partei gegen Jesum von einem Verstoſs desselben gegen die den Sabbat betreffenden Satzungen ihren Anfang genommen haben. Als Jesus den Menschen mit der vertrockneten Hand am Sabbat wiederhergestellt hatte, sezt Matthäus hinzu: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ᾽ αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν* (12, 14. vgl. Marc. 3, 6. Luc. 6, 11.), und ebenso bemerkt Johannes bei der sabbatlichen Heilung am Teich Bethesda: *καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰ. οἱ Ἰουδαῖοι*, und führt, nachdem er noch einen Ausspruch Jesu gemeldet, fort: *διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* (5, 16. 18.).

Sogleich nach diesem Anfangspunkt aber gehen die synoptische und die johanneische Darstellung des fraglichen Verhältnisses auseinander. Bei den Synoptikern giebt den nächsten Anstoſs die Vernachlässigung des Waschens vor Tisch von Seiten Jesu und seiner Jünger und die scharfen Ausfälle, welche er, darüber zur Rede gestellt, gegen den kleinlichten Satzungsgeist und die damit verbundene Heuchelei und Verfolgungssucht der Pharisäer und Gesezkundigen macht, wo es dann am Ende heiſst, sie haben tiefen Groll gegen ihn gefaſst, und ihn auszuholen, ihm verfängliche Reden abzulocken gesucht, um Grund zur Anklage gegen ihn zu gewinnen (Luc. 11, 37—54. vgl. Matth. 15, 1 ff. Marc. 7, 1ff.). Auf seiner lezten Reise nach Jerusalem lieſsen die Pharisäer Jesu eine Warnung vor Herodes zukommen (Luc. 13, 31.), die wahrscheinlich nur den Zweck hatte, ihn aus der Gegend wegzubringen. Den nächsten Hauptanstoſs nimmt die hierarchische Partei an der auffallenden Huldigung, welche Jesu bei'm Einzug in Jerusalem vom Volke dargebracht wird, und an der Tempelreinigung, zu welcher er sofort schreitet: doch etwas Gewaltsames gegen ihn zu unternehmen, hielt sie sein starker Anhang unter dem Volk noch zurück (Matth. 21, 15 f. Marc. 11, 18. Luc. 19, 39. 47 f.), was auch der einzige Grund war, warum sie nach der scharfen Zeichnung durch

Digitized by Google

das Gleichniſs von den Weingärtnern sich seiner Person nicht bemächtigte (Matth. 21, 45 f. parall.). Nach diesen Vorgängen bedurfte es kaum mehr der antipharisäischen Rede Matth. 23, um kurz vor dem Pascha die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, d. h. das Synedrium, in den Palast des Hohenpriesters zu einer Berathung zusammenzuführen, *ἵνα τὸν Ἰ. δόλῳ κρατήσωσι καὶ ἀποκτείνωσιν* (Matth. 26, 3 ff. parall.).

Auch im vierten Evangelium zwar wird der groſse Anhang Jesu unter dem Volk einigemale als der Grund bezeichnet, warum ihn seine Feinde haben wollen festnehmen lassen (7, 32. 44. vgl. 4, 1 ff.), und sein feierlicher Einzug in Jerusalem erbittert sie auch hier (12, 19.); bisweilen wird ihrer Mordanschläge ohne Angabe einer Veranlassung gedacht (7, 1. 19. 25. 8, 40.): aber den Hauptanstoſs geben in diesem Evangelium die Aussagen Jesu über seine höhere Würde. Schon bei jener Sabbatheilung reizte das hauptsächlich die Juden auf, daſs Jesus dieselbe durch Berufung auf die ununterbrochene Thätigkeit Gottes, als seines Vaters, rechtfertigte, worin nach ihrer Meinung ein blasphemisches *ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ* lag (5, 18.); wenn er von seiner göttlichen Sendung sprach, suchten sie ihn zu greifen (7, 30. vgl. 8, 20.); auf die Behauptung, vor Abraham sei er, hoben sie Steine gegen ihn auf (8, 59.); dasselbe thaten sie, als er äusserte, er und der Vater seien Eins (10, 31.), und wie er behauptete, der Vater sei in ihm, und er im Vater, suchten sie sich abermals seiner zu bemächtigen (10, 39.). Was aber den Ausschlag giebt nach der Darstellung des vierten Evangeliums, und die feindliche Partei zu förmlicher Beschluſsnahme gegen Jesum veranlaſst, ist die Auferweckung des Lazarus. Als diese That den Pharisäern gemeldet wurde, veranstalteten sie und die Hohenpriester eine Synedriumssitzung, in welcher sie in Erwägung zogen, wenn Jesus fortfahre, so viele *σημεῖα* zu thun, werde ihm zuletzt Alles anhängen,

und dann die Römer zerstörend einschreiten; worauf der Hohepriester Kaiphas den verhängniſsvollen Ausspruch thut, es sei besser, daſs Ein Mensch für das Volk sterbe, als daſs das ganze Volk zu Grunde gehe. Nun war sein Tod beschlossen, und es wurde jedem zur Pflicht gemacht, seinen Aufenthaltsort anzuzeigen, um sich seiner Person bemächtigen zu können (11, 46.).

In Bezug auf diese Differenz bemerkt die neuere Kritik, daſs wir aus den synoptischen Berichten die tragische Wendung des Schicksals Jesu gar nicht begreifen würden, und nur Johannes einen Blick in die stufenweise Steigerung der Spannung zwischen der hierarchischen Partei und Jesu uns eröffne, kurz, daſs namentlich auch in diesem Stück die Darstellung des vierten Evangeliums als eine pragmatische sich zeige, was die der übrigen nicht sei [2]). Allein, was hier an stufenweisem Fortschreiten die johanneische Erzählung voraushaben soll, ist schwer einzusehen, da ja gleich die erste bestimmtere Angabe über das sich bildende Miſsverhältniſs (5, 18.) in dem ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ das Höchste des Anstoſses, in dem ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι aber das Höchste der Feindseligkeit enthält, so daſs Alles, was weiter von der Feindschaft der Ἰουδαῖοι erzählt wird, bloſse Wiederholung ist, und nur der Synedriumsbeschluſs Kap. 11. als Fortschritt zum Bestimmteren sich darstellt. In diesem Sinne fehlt aber auch der synoptischen Darstellung der Fortschritt nicht, von dem unbestimmten ἐνεδρεύειν und διαλαλεῖν, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ (Luc. 11, 54. 6, 11.), oder, wie es bei Matthäus (12, 14.) und Markus (3, 6.) bestimmter lautet, συμβούλιον λαμβάνειν ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν, bis zu dem in Bezug auf Art (δόλῳ) und Zeit (μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ) nunmehr genau bestimmten Beschlusse (Matth. 26, 4 f. parall.). —

---

2) Schneckenburger, über den Ursprung, S. 9 f. Lücke, 1, S. 133. 159. 2, S. 402.

Näher wird nun aber den drei ersten Evangelisten besonders das zum Vorwurf gemacht, daſs sie in der Auferweckung des Lazarus diejenige Begebenheit übergangen haben, welche für die lezte Wendung des Schicksals Jesu entscheidend geworden sei [3]. Müssen dagegen wir, mit Rücksicht auf das obige Resultat unsrer Kritik dieser Wundererzählung, vielmehr die Synoptiker loben, daſs sie nicht eine Begebenheit zum Wendepunkt des Schicksals Jesu machen, welche gar nicht wirklich vorgefallen ist: so beurkundet sich der vierte Evangelist auch durch die Art, wie er den dadurch veranlaſsten Mordbeschluſs berichtet, keineswegs als einen solchen, dessen Auktorität uns die Wahrheit seiner Erzählung verbürgen könnte. Das zwar, daſs er, ohne Zweifel nach einer abergläubischen Zeitvorstellung [4], dem Hohenpriester die Gabe der Prophetie zuschreibt, und seinen Ausspruch für eine Weissagung auf den Tod Jesu hält, dieſs würde für sich noch keineswegs beweisen, daſs er nicht ein Augenzeuge und Apostel könnte gewesen sein [5]. Das aber ist mit Recht bedenklich gefunden worden, daſs unser Evangelist den Kaiphas als ἀρχιερεὺς τȣ̃ ἐνιαυτȣ̃ ἐκείνȣ bezeichnet (11, 49.), also vorauszusetzen scheint, diese Würde sei, wie manche römische Magistraturen, eine jährige gewesen, da sie doch ursprünglich eine lebenslängliche war, und auch in jener Zeit der römischen Oberherrschaft nicht regelmäſsig jährlich, sondern so oft es der Willkühr der Römer gefiel, abwechselte. Auf die Auktorität des vierten Evangeliums hin gegen die sonstige Sitte und unerachtet des Stillschweigens des Josephus anzunehmen, Hannas und Kaiphas haben vermöge einer Privatübereinkunft jährlich gewechselt [6], dazu mag

3) Vgl., ausser den angeführten Kritikern, Hug, Einleit. in das N. T. 2, S. 215.

4) Hierüber am richtigsten Lücke, 2, S. 407 ff.

5) Wie die Probabilien meinen, S. 94.

6) Hug, a. a. O. S. 221.

sich, wer Lust hat, entschlieſsen; ἐνιαυτȣ̃ unbestimmt für χρόνȣ zu nehmen [7]), ist wegen der doppelten Wiederholung desselben Ausdrucks V. 51. und 18, 13. unzulässig; daſs in jener Zeit das Hohepriesterthum so häufig wechselte, und einige Hohepriester nicht länger als ein Jahr in ihrer Stelle belassen wurden [8]), berechtigte unsern Schriftsteller nicht, den Kaiphas als Hohenpriester eines Jahrs zu bezeichnen, welcher gerade vielmehr eine Reihe von Jahren, namentlich während der ganzen Dauer von Jesu öffentlicher Wirksamkeit, jene Stelle bekleidete; daſs aber endlich Johannes soll sagen wollen, im Todesjahr Jesu sei Kaiphas Hoherpriester gewesen, ohne dadurch frühere und spätere Jahre auszuschlieſsen, in welchen er dieses Amt gleichfalls bekleidet habe [9]) geht ebensowenig. Denn wenn die Zeit, in welche eine Begebenheit fällt, als ein gewisses Jahr bezeichnet wird, so muſs dieſs darin seinen Grund haben, daſs entweder die Begebenheit, deren Zeit bestimmt werden soll, oder das Datum, nach welchem man dieselbe bestimmen will, mit dem Jahreswechsel zusammenhängt. Entweder muſs also der Erzähler im vierten Evangelium der Meinung gewesen sein, von Jesu Tod, zu welchem sie damals den Anschlag machten, sei auf jenes ganze Jahr, aber weiter nicht, eine Fülle von Geistesgaben, unter welchen auch die prophetische Gabe des damaligen Hohenpriesters, ausgeflossen [10]): oder, wenn dieſs eine gesuchte Erklärung ist, so muſs er den Kaiphas als Hohenpriester eben nur jenes Jahrgangs sich vorgestellt haben. Wenn also Lücke schlieſst, da nach Josephus der damalige Hohepriester dieses Amt zehn Jahre hintereinander verwaltet habe, so könne Johannes mit dem ἀρχιερεὺς τȣ̃ ἐνιαυτȣ̃ ἐκείνȣ

---

7) Kuinöl, z. d. St.
8) Paulus, Comm. 4, S. 579 f.
9) Lücke, z. d. St.
10) Lightfoot, z. d. St.

nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt sei damals jährig gewesen: so kehrt sich dieser Schluſs, da das Zutageliegen dieser Meinung in den Worten des Evangeliums sicherer ist, als daſs dessen Verfasser Johannes gewesen, in den der Probabilien um: da das vierte Evangelium hier eine Vorstellung von der Dauer des Hohenpriesteramtes zeige, die man in Palästina nicht haben konnte, so könne der Verfasser desselben kein Palästinenser gewesen sein [11]).

Auch von den weiteren Angaben über die Punkte, durch welche Jesus der Hierarchie seines Volkes anstöſsig geworden sei, sind nur diejenigen glaublich, welche die Synoptiker allein oder mit Johannes gemein haben: die dem lezteren eigenthümlichen nicht. Von dem Gemeinschaftlichen war der Anstoſs an seinem feierlichen Einzug und der starken Anhänglichkeit des Volks an ihn, die sich dabei zeigte, ebenso natürlich, als die Erbitterung über sein Reden und Thun gegen die Sabbatsvorschriften, worin immer lezteres bestanden haben mag; dagegen ist die Art, wie dem vierten Evangelium zufolge die Juden an den Äusserungen Jesu über sich als Sohn Gottes Anstoſs genommen haben sollen, nach einer früheren Auseinandersetzung [12]) ebenso undenkbar, als es in der Ordnung ist, daſs die Polemik gegen den Pharisäismus, welche ihm die drei ersten Evangelien leihen, die Getroffenen verdrieſsen muſste. So ist über die Ursachen und Motive der Reaktion, welche gegen Jesum sich bildete, in der johanneischen Darstellung kein neuer und tieferer Aufschluſs zu holen: aber was die Synoptiker bieten, reicht auch vollkommen hin, jene Erscheinung zu begreifen.

§. 114.

Jesus und sein Verräther.

Uneracht im Rathe der Hohenpriester und Ältesten

11) Probabil. a. a. O.
12) 1. Band, §. 59.

beschlossen worden war, die Festzeit erst vorübergehen zu lassen, weil eine in diesen Tagen an Jesu verübte Gewaltthat unter der Masse ihm günstiger Festbesucher leicht einen Aufstand erregen konnte (Matth. 26, 5. Marc. 14, 2.): so wurde diese Rücksicht doch durch die Leichtigkeit überwogen, mit welcher einer seiner Jünger ihn in ihre Hände zu liefern sich anheischig machte. Judas nämlich, ohne Zweifel von seiner Abstammung aus der jüdäischen Stadt Kerioth (Jos. 15, 25.) Ἰσκαριώτης genannt, gieng den Synoptikern zufolge wenige Tage vor dem Paschafest zu den Vorstehern der Priesterschaft, und erbot sich, Jesum ihnen in der Stille zu überliefern, wofür sie ihm Geld, nach Matthäus dreissig Silbersekel (ἀργύρια), versprachen (Matth. 26, 14 ff. parall.). Von einer solchen vorläufigen Verhandlung des Judas mit den Feinden Jesu meldet das vierte Evangelium nicht nur nichts, sondern scheint auch sonst die Sache so darzustellen, als hätte Judas erst bei der lezten Mahlzeit den Entschluſs gefaſst und sogleich ausgeführt, Jesum an die Priesterschaft zu verrathen. Dasselbe εἰσελθεῖν des Satan in Judas nämlich, welches Lukas (22, 3.) vor seinen ersten Gang zu den Hohenpriestern, und ehe noch zum Paschafest Anstalt gemacht ist, sezt, läſst der Verfasser des vierten Evangeliums bei diesem Mahle eintreten, ehe Judas die Gesellschaft verlieſs (13, 27.): zum Beweis, wie es scheint, daſs nach der Ansicht dieses Evangelisten Judas erst jezt den verrätherischen Gang gemacht hat. Zwar schon vor dem Mahle, bemerkt derselbe (13, 2.), habe der Teufel dem Judas in's Herz gegeben gehabt, Jesum zu verrathen, und dieses τοῦ διαβόλου βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν wird gemeiniglich dem εἰσῆλθε σατανᾶς bei Lukas gleichgesezt, und von dem Entschlusse zum Verrath verstanden, in dessen Folge Judas zu den Hohenpriestern gegangen sei: allein, war er schon damals mit denselben einig geworden, so war der Verrath bereits vollzogen, und man weiſs dann kaum, was das εἰσῆλθεν εἰς

αὐτὸν ὁ σατανᾶς bei'm lezten Mahle noch bedeuten soll, da das Hinausführen derer, welche Jesum greifen sollten, kein neuer Teufelsentschluſs, sondern nur die Vollziehung des bereits gefaſsten war. Der Ausdruck bei Johannes V. 27. bekommt im Unterschied von V. 2. nur dann einen ganz passenden Sinn, wenn man das βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν von dem Aufsteigen des Gedankens, das εἰσελθεῖν aber von dem Reifen desselben zum Entschluſs versteht, also nicht voraussezt, daſs Judas schon vor dem Mahle den Hohenpriestern eine Zusage gemacht habe [1]). Stehen sich aber auf diese Weise die Angabe der Synoptiker, daſs Judas schon einige Zeit vor der Ausführung seines Verraths mit den Feinden Jesu in Unterhandlung gestanden, und die johanneische, daſs er erst unmittelbar vor der That sich mit ihnen in Verbindung gesezt habe, entgegen: so entscheidet sich zwar Lücke in der Art für den Johannes, daſs er behauptet, erst nach dem Aufbruch vom lezten Mahl (Joh. 13, 30.) habe Judas den Gang zu den Hohenpriestern gemacht, welchen die Synoptiker (Matth. 26, 14 f. parall.) vor das Mahl versetzen [2]): aber er thut dieſs nur der vorausgesezten Auctorität des Johannes zulieb; denn wenn auch, wie er bemerkt, bei eben einbrechender Nacht Judas mit den Priestern noch recht gut unterhandeln konnte: so ist doch, die Sache ohne Voraussetzung betrachtet, die Wahrscheinlichkeit ohne Vergleichung mehr auf Seiten der Synoptiker, welche der Sache doch einige Zeit lassen, als des Johannes, bei welchem Alles Knall und Fall geht, und Judas, allerdings wie besessen, nach

---

1) Dass nach der johanneischen Darstellung Judas erst vom Mahle weg zum erstenmal zu den Hohenpriestern gegangen sei, hat auch Lightfoot anerkannt (horae, p. 465.), aber mit desswegen das von Johannes erzählte Mahl für ein früheres als das synoptische gehalten.

2) Comm. z. Joh. 2, S. 484.

Einbruch der Nacht noch davonrennt, um mit den Priestern zu unterhandeln, und unmittelbar darauf zur That zu schreiten.

Über die Motive, welche den Judas bewogen haben, sich mit den Feinden Jesu gegen ihn zu verbinden, erfahren wir aus den drei ersten Evangelien nur, daſs er von den Hohenpriestern Geld bekommen habe. Dieſs würde, besonders nach der Erzählung bei Matthäus, wo Judas, ehe er den Verrath zusagt, die Frage macht: *τί θέλετέ μοι δοῦναι*; für Hab- und Gewinnsucht als Triebfeder sprechen. Bestimmteres Licht wirft hierauf noch die Angabe des vierten Evangeliums (12, 4 ff.), schon bei dem Bethanischen Mahle habe Judas sich über die Salbung, als eine unnöthige Verschwendung, geärgert; er habe nämlich den Beutel geführt, sei aber an demselben zum Dieb geworden; wornach also anzunehmen wäre, daſs die Habsucht des Judas, durch das, was er der Gesellschaftscasse abstehlen konnte, nicht mehr befriedigt, durch die Überlieferung Jesu an die reiche und mächtige Priesterpartei nachhaltigeren Gewinn zu machen gehofft habe. Man wird es dem Verfasser des vierten Evangeliums Dank wissen müssen, daſs er uns durch die Aufbewahrung dieser Notizen, welche den übrigen Evangelisten fehlen, die That des Judas einigermaſsen begreiflich gemacht hat, — sobald sich seine Angaben als historisch begründet zeigen. Hier ist nun aber in Bezug darauf, daſs gerade Judas jene Rüge ausgesprochen habe, schon oben ausgeführt worden, wie unwahrscheinlich es sei, daſs die Sage diesen Zug verloren haben sollte [3]): wie wahrscheinlich dagegen eine sagenhafte Entstehung desselben ist, erhellt leicht. Das Bethanische Mahl stand in der evangelischen Überlieferung dem Ausgang des Lebens Jesu durch den Verrath des Judas nahe: wie leicht konnte einem der Gedanke aufsteigen

3) 1. Band, S. 721 f.

jener engherzige Tadel edler Freigebigkeit könne nur von dem habsüchtigen Judas ausgegangen sein? Daſs der Tadel zugleich auf Verkaufen der Salbe zum Besten der Armen drang, konnte im Munde des Judas nur ein Vorwand gewesen sein, hinter welchem sich sein Eigennuz versteckte: eignen Vortheil aber konnte er von dem Verkauf jener Salbe nur dann erwarten, wenn er sich erlaubte, von dem erlösten Gelde etwas zu unterschlagen, und dieſs konnte er wiederum nur, wenn er Cassenführer war. Zeigt sich so auch von dem Zuge, daſs Judas *κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχε*, eine unhistorische Entstehung als möglich: so ist nun zu untersuchen, ob sich Gründe zu der Annahme finden, daſs es sich wirklich so verhalte?

Hier muſs ein andrer Punkt hinzugenommen werden, in welchem die Synoptiker und Johannes differiren, nämlich das Vorherwissen Jesu von des Judas Verrätherei. Bei den Synoptikern zeigt Jesus diese Kunde erst am lezten Mahle, also zu einer Zeit, wo die That des Judas eigentlich schon geschehen war, und noch kurz vorher, wie es scheint, ahnte Jesus noch so wenig davon, daſs einer der Zwölfe ihm verloren gehen würde, daſs er ihnen allen, wie sie da waren, bei der Palingenesie ein Sitzen auf 12 Richterstühlen verhieſs (Matth. 19, 28.). Nach Johannes dagegen versichert Jesus schon um die Zeit des vorlezten Pascha, also ein Jahr vor dem Erfolg, einer von den Zwölfen sei ein *διάβολος*, womit er, laut der Bemerkung des Evangelisten, den Judas, als seinen künftigen Verräther, meinte (6, 70.); denn, wie kurz vorher (V. 64.) bemerkt war, *ᾔδει ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, — τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.* Hienach hätte also Jesus von Anfang seiner Bekanntschaft mit dem Judas gewuſst, daſs dieser ihn verrathen würde, und nicht bloſs diesen äussern Erfolg hätte er vorhergesehen, sondern, da er ja wuſste, was im Menschen war (Joh. 2, 25.), so hätte er auch die Triebfedern des Judas durchschaut, daſs er nämlich aus Habsucht

und Geldgier jene That begehen würde. Und dabei soll er ihn zum Casseführer gemacht, d. h. ihn auf einen Posten gestellt haben, auf welchem sein Hang, sich auf jede, wenn auch unrechte Art Gewinn zu schaffen, die reichste Nahrung bekommen muſste? er soll ihn durch Gelegenheit zum Dieb gemacht, und sich, wie absichtlich, an ihm einen Verräther groſs gezogen haben? Schon vom ökonomischen Standpunkt aus betrachtet: wer vertraut denn einem eine Casse an, von dem er weiſs, daſs er sie bestiehlt? dann pädagogisch: wer stellt den Schwachen auf einen Plaz, der gerade seine schwache Seite so beständig in Anspruch nimmt, daſs vorauszusehen ist, er müsse früher oder später unterliegen? Nein in der That, so hat Jesus mit den ihm zunächst anvertrauten Seelen nicht gespielt, so nicht das Gegentheil von dem ihnen erwiesen, was er sie beten lehrte: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν (Matth. 6, 13.), daſs er den Judas, von welchem er vorauswuſste, er werde aus Gewinnsucht sein Verräther werden, zum Casseführer ernannt haben könnte; oder wenn er ihn dazu machte, so kann er jenes Vorherwissen nicht gehabt haben.

Um in dieser Alternative zu einer Entscheidung zu gelangen, müssen wir jenes Vorherwissen für sich nehmen, und sehen, ob es abgesehen von dem Cassenamt des Judas wahrscheinlich ist oder nicht? Auf die Frage nach der psychologischen Möglichkeit wollen wir uns nicht einlassen, da es ja immer frei steht, sich auf die göttliche Natur in Jesu zu berufen; aber von der moralischen Möglichkeit wird es sich fragen, ob es bei jener Voraussicht zu rechtfertigen sei, daſs Jesus den Judas unter die Zwölfe gewählt, und in diesem Kreise behalten habe? Da durch diese Berufung sein Verrath als solcher erst möglich wurde, so scheint Jesus, wenn er diesen vorherwuſste, und den Judas doch berief, ihn absichtlich in jene Sünde hineingezogen zu haben. Man wendet ein, durch den Umgang mit Jesu sei dem Judas ja auch die Möglichkeit ge-

geben worden, jenem Abgrund zu entgehen [4]): aber Jesus hatte ja vorausgesehen, daſs sich diese Möglichkeit nicht verwirklichen würde; man sagt weiter, auch in andern Kreisen würde das in Judas gelegene Böse sich, nur in andrer Form, entwickelt haben, was schon stark deterministisch klingt; so wie vollends die Behauptung, es sei keine wahre Hülfe für den Menschen, wenn das Böse, wozu der Keim in ihm liegt, nicht zur Ausbildung komme, auf Consequenzen zu führen scheint, wie sie Röm. 3, 8. 6, 1 f. verworfen sind. Und auch nur von der gemüthlichen Seite angesehen, — wie konnte Jesus es ertragen, einen Menschen, von welchem er wuſste, daſs er sein Verräther werden, und alle Unterweisung an ihm fruchtlos bleiben würde, die ganze Zeit seines öffentlichen Lebens hindurch um sich zu haben? muſste ihm durch denselben nicht jede Stunde traulichen Zusammenseins mit den Zwölfen verkümmert werden? Gewiſs triftige Gründe müſsten es gewesen sein, um deren willen Jesus sich dieses Widrige und Harte aufgelegt hätte. Solche Gründe und Zwecke konnten sich entweder auf den Judas beziehen, und hier also in der Absicht bestehen, ihn zu bessern, welche aber durch die bestimmte Voraussicht seines Verbrechens zum Voraus abgeschnitten war; oder sie bezogen sich auf Jesum selbst und sein Werk, so daſs er die Überzeugung gehabt hätte, wenn die Erlösung durch seinen Tod zu Stande kommen solle, müsse auch einer sein, der ihn verrathe [5]). Allein zu jenem Zwecke war nach christlicher Voraussetzung nur der Tod Jesu ein unentbehrliches Mittel: ob dieser aber mittelst eines Verraths, oder wie sonst, herbeigeführt wurde, hatte für den Erlösungszweck kein Moment, und daſs es den Feinden Jesu auch ohne den Judas

4) Diesen und die folgenden Gründe s. bei Olshausen, 2, S. 458 ff.

5) Olshausen, a. a. O.

früher oder später gelungen sein würde, ihn in ihre Gewalt zu bekommen, ist unleugbar; daſs aber der Verräther unentbehrlich gewesen, um Jesu Tod eben am Paschafest, das sein typisches Vorbild enthält, zu Stande zu bringen [6]: — mit solchen Spielereien wird man uns doch heutiges Tags nicht mehr hinhalten wollen.

Läſst sich somit auf keine Weise eine genügende Absicht ausfindig machen, welche Jesum bewegen konnte, in der Person des Judas wissentlich seinen Verräther an sich zu ziehen und um sich zu behalten: so scheint entschieden, daſs er ihn als solchen nicht im Voraus gekannt haben kann. Schleiermacher, um nicht durch Leugnung dieses Vorherwissens der johanneischen Auctorität zu nahe zu treten, zweifelt lieber daran, daſs Jesus die Zwölfe rein selbstständig ausgewählt habe, und indem nun dieser Kreis sich mehr durch freies Anschlieſsen der Jünger von selbst gebildet haben soll, so könne Jesus leichter darüber gerechtfertigt werden, daſs er den sich zudrängenden Judas nicht zurückwies, als wenn er ihn aus freier Wahl zu sich gezogen hätte [7]. Allein die Auctorität des Johannes wird hiedurch doch verlezt, da ja gerade er Jesum zu den Zwölfen sagen läſst: οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς (15, 16. vgl. 6, 70.); übrigens einen bestimmten Wahlakt auch weggedacht, so brauchte es doch, damit einer beständig um Jesum bleiben durfte, seiner Erlaubniſs und Bestätigung, und schon diese konnte er menschlicherweise einem Manne nicht geben, von welchem er wuſste, daſs er durch dieses Verhältniſs zu ihm der schwärzesten Frevelthat entgegenreife; sich aber ganz, wie man sagt, in den Standpunkt Gottes zu versetzen, und um der Möglichkeit der Besserung willen, von der er doch vorauswuſste, daſs

6) Ein solches Argument liesse sich aus dem ableiten, was Olshausen, 2, S. 387 unten und 388 oben sagt.

7) Über den Lukas, S. 88.

sie nie zur Wirklichkeit werden würde, den Judas in seiner Gesellschaft zu lassen, das wäre eine göttliche Unmenschlichkeit, nichts Gottmenschliches, gewesen. So schwer es hienach hält, die Angabe des vierten Evangeliums, daſs Jesus von Anfang an den Judas als seinen Verräther gekannt habe, als historisch festzuhalten: so leicht entdeckt sich, was auch ohne geschichtlichen Grund zu einer solchen Darstellung bewegen konnte. Daſs der von einem seiner eignen Schüler an Jesu begangene Verrath ihm in den Augen seiner Feinde zum Nachtheil gereichte, ist natürlich, wenn wir auch nicht von Celsus wüſsten, daſs er in der Rolle eines Juden Jesu vorwarf, ὅτι ὑφ' ὧν ὠνόμαζε μαθητῶν προὐδόθη, zum Beweis, daſs er weniger als jeder Räuberhauptmann die Seinigen an sich zu fesseln vermocht habe [8]. Wie nun die aus dem schmählichen Tode Jesu zu ziehende üble Folgerung durch die Behauptung, er habe seinen Tod lange vorhergewuſst, am besten abgeschnitten zu werden schien: ebenso das, was man aus dem Verrath des Judas Schlimmes gegen Jesum ableitete, durch die Angabe, daſs er von Anfang an den Verräther durchschaut habe, und dem, was ihm dieser bereitete, hätte entgehen können, mithin mit Freiheit und aus höheren Rücksichten sich seiner Treulosigkeit ausgesezt habe [9]; womit zugleich noch der Vortheil zu gewinnen war, der in jeder angeblich eingetroffenen Voraussagung für den Vorausverkündigenden liegt, und welchen der vierte Evangelist naiv seinen Jesus aussprechen läſst, wenn er ihm nach der Bezeichnung des Verräthers beim lezten Mahle die Worte leiht: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι (13, 19.) — in der That das beste Motto zu allen *vaticiniis post eventum*. Diese beiden Zwecke wurden desto voll-

8) Orig. c. Cels. 2, 11 f.
9) vgl. Probabil. p. 139.

kommener erreicht, je weiter zurück im Leben Jesu dieses Vorherwissen gesezt wurde, woraus sich also erklärt, warum der Verfasser des vierten Evangeliums, nicht zufrieden damit, daſs nach der gewöhnlichen Darstellung Jesus bei'm lezten Mahl den Verrath des Judas vorherverkündigt haben sollte, sein Wissen um denselben schon in die Anfänge des Zusammenseins Jesu mit Judas verlegte [10]).

Ist hiemit ein so frühes Wissen Jesu um die Verrätherei des Judas als unhistorisch beseitigt, so wäre Raum für die Angabe gemacht, daſs Judas den Beutel der Gesellschaft Jesu geführt habe, was sich nur mit jenem Vorauswissen nicht zu vertragen schien, wogegen nun, wenn sich Jesus überhaupt in Judas irrte, er in eben diesem Irrthum ihm auch die Casse anvertraut haben könnte. Allein durch die Nachweisung, daſs die johanneische Darstellung in Bezug auf das Wissen Jesu um seinen Verräther eine gemachte sei, ist die Glaubwürdigkeit derselben in dieser Sache so erschüttert, daſs man auch zu jener Angabe kein rechtes Vertrauen fassen kann. Hat der Verfasser des vierten Evangeliums das Verhältniſs zwischen Jesu und Judas an der Jesum betreffenden Seite ausgemalt: so wird er schwerlich die Seite des Judas unverziert gelassen haben; hat er die Thatsache, daſs Jesus verrathen worden

10) Noch weiter rückwärts wird, nicht das Wissen Jesu um seinen Verräther, aber doch ein bedeutsames Zusammentreffen mit demselben, im apokryphischen evangelium infantiae arabicum c. 35., bei Fabricius 1, p. 197 f., bei Thilo, 1, p. 108 f. gesezt. Hier wird ein dämonischer Knabe, der im Anfall mit den Zähnen um sich biss, zu dem Kinde Jesus gebracht, er beisst nach ihm, und weil er es mit den Zähnen nicht erreichen kann, versezt er ihm einen Schlag auf die rechte Seite, worauf das Jesuskind weint, der Satan aber einem wüthenden Hunde ähnlich aus dem Knaben fährt. Hic autem puer, qui Jesum percussit et ex quo Satanas sub forma canis exivit, fuit Judas Ischariotes, qui illum Judaeis prodidit.

ist, dadurch eingeleitet, daſs er Jesum dieſs Schicksal vorhersehen lieſs, so mag leicht das Andere, daſs er den Judas seine Gewinnsucht durch untreue Führung des Beutels voraus schon zeigen läſst, nur Einleitung dazu sein, daſs Judas Jesum verrathen hat. Doch müssen wir auch die johanneischen Winke über den Charakter und die Motive des Judas aufgeben: immerhin behalten wir auch in den oben dargelegten Angaben der Synoptiker die bestimmteste Hinweisung auf Habsucht als Grundtriebfeder seiner That.

§. 115.

Verschiedene Ansichten über den Charakter des Judas und die Motive seines Verraths.

Von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten hat es solche gegeben, welche mit dieser Ansicht der N. T.lichen Schriftsteller von dem Beweggrund des Judas und mit ihrem durchaus verwerfenden Urtheil über denselben (vgl. A. G. 1, 16 ff.) nicht übereinstimmen zu können glaubten, und zwar können wir sagen, daſs diese Abweichung theils aus übertriebenem Supranaturalismus, theils aus einem rationalistischen Hange hervorgegangen ist.

Ein überspannter Supranaturalismus konnte von dem im N. T. selbst an die Hand gegebenen Gesichtspunkt aus, daſs der Tod Jesu, im göttlichen Weltplan beschlossen, zum Heil der Menschheit gedient habe, nun auch den Judas, durch dessen Verrath der Tod Jesu herbeigeführt worden ist, nur als ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung, als einen Mitarbeiter an der Erlösung der Menschheit betrachten. In dieses Licht konnte er dadurch gestellt werden, daſs man ihm ein Wissen um jenen göttlichen Rathschluſs lieh, und die Vollziehung desselben als bewuſsten Zweck seines Verrathes sezte. Diese Betrachtungsweise finden wir wirklich bei der gnostischen Partei der Kainiten, welche den alten Häresiologen zufolge den Judas für denjenigen hielten, welcher sich über die beschränkte jü-

dische Ansicht der übrigen Jünger zur Gnosis erhoben, und dieser gemäſs Jesum verrathen habe, weil er erkannte, daſs durch seinen Tod das Reich der die Welt beherrschenden niederen Geister gestürzt werden würde [1]). Andere in der älteren Kirche räumten zwar ein, daſs Judas Jesum aus Gewinnsucht verrathen habe; doch soll er nicht erwartet haben, daſs Jesus getödtet werden würde, sondern der Meinung gewesen sein, er werde, wie schon öfters, so auch dieſsmal, durch seine übernatürliche Macht seinen Feinden entgehen [2]); eine Ansicht, welche bereits den Übergang zu den neueren Rechtfertigungen des Verräthers bildet.

Wie die bezeichnete supranaturalistische Erhebung des Judas bei den Kainiten zunächst von ihrer Opposition gegen das Judenthum ausgieng, kraft deren sie sich zum Grundsaz gemacht hatten, alle von den jüdischen Verfassern des alten, oder den judaisirenden des neuen Testaments getadelte Personen zu ehren und umgekehrt: so verspürte der Rationalismus, besonders in seinem ersten Unwillen über die lange Knechtschaft der Vernunft in den Fesseln der Auctorität, einen gewissen Reiz in sich, wie

1) Iren. adv. haer. 1, 35: Judam proditorem — solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse proditionis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt. Epiphan. 38, 3: Einige Kainiten sagen, Judas habe Jesum als einen *πονηρὸν* verrathen, weil er das gute Gesez auflösen wollte; *ἄλλοι δὲ τῶν αὐτῶν, οὐχί, φασιν, ἀλλὰ ἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα παρέδωκε κατὰ τὴν ἐπουράνιον γνῶσιν. ἔγνωσαν γάρ, φησιν, οἱ ἄρχοντες, ὅτι, ἐὰν ὁ Χριστὸς παραδοθῇ σταυρῷ, κενοῦται αὐτῶν ἡ ἀσθενὴς δύναμις. καὶ τοῦτό, φησι, γνοὺς ὁ Ἰούδας, ἔσπευσε καὶ πάντα ἐκίνησεν, ὥστε παραδοῦναι αὐτόν, ἀγαθὸν ἔργον ποιήσας ἡμῖν εἰς σωτηρίαν. καὶ δεῖ ἡμᾶς ἐπαινεῖν καὶ ἀποδιδόναι αὐτῷ τὸν ἔπαινον, ὅτι δι᾽ αὐτοῦ κατεσκευάσθη ἡμῖν ἡ τοῦ σταυροῦ σωτηρία καὶ ἡ διὰ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τῶν ἄνω ἀποκάλυψις.*

2) Theophylact. ad Matth. 27, 4.

die von der orthodoxen Ansicht seiner Meinung nach zu sehr vergötterten biblischen Personen ihres Nimbus zu entkleiden, so die in eben dieser Ansicht verdammten oder zurückgesezten zu vertheidigen und zu heben. Daher, was das A. T. betrifft, die Erhebung Esau's über Jakob, Saul's über Samuel; im neuen der Martha über die Maria, die Lobreden auf den zweifelnden Thomas, und nun sogar die Apologie des Verräthers Judas. Den Einen war er ein Verbrecher aus beleidigter Ehre: die Art, wie Jesus ihn bei der Bethanischen Mahlzeit gezüchtigt, die Zurücksezung überhaupt, die er im Vergleich mit andern Jüngern erfuhr, verwandelte seine Liebe zu dem Lehrer in Haſs und Rachgier [3]. Andere haben sich mehr der von Theophylakt aufbehaltenen Vermuthung angeschlossen, daſs Judas gehofft haben möge, Jesus werde auch dieſsmal seinen Feinden entgehen. Dieſs faſsten die Einen noch supranaturalistisch so, als hätte Judas erwartet, Jesus werde sich durch Anwendung seiner Wunderkraft in Freiheit setzen [4]; consequenter auf ihrem Standpunkt muthmaſsten Andere, Judas möge wohl erwartet haben, wenn Jesus gefangen wäre, werde ein Volksaufstand zu seinen Gunsten ausbrechen und ihn befreien [5]. Judas wird hienach als ein solcher vorgestellt, der, darin übrigens den andern Jüngern gleich, das Messiasreich irdisch und politisch sich dachte, und daher unzufrieden war, daſs Jesus die Gunst des Volks so lange nicht benüzte, um sich zum messianischen Herrscher aufzuwerfen. Veranlaſst nun entweder durch Bestechungs-

3) Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 249. Ähnlich auch Klopstock im Messias.

4) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1. Thl. 2ter Versuch, S. 18 ff.; vgl. denselben in Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 163 ff.

5) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 451 ff. L. J. 1, b, S. 143 ff. Hase, L. J. §. 152.

versuche des Synedriums, oder durch das Gerücht von dessen Plane, Jesum nach dem Fest insgeheim zu verhaften, habe Judas diesem Anschlag, der Jesum verderben muſste, zuvorzukommen, und eine Verhaftung noch während des Fests zu Stande zu bringen gesucht, wo er gewiſs hoffen zu können glaubte, Jesum durch einen Volksaufstand befreit, ebendamit aber genöthigt zu sehen, sich endlich dem Volk in die Arme zu werfen, und zur Gründung seiner Herrschaft den entscheidenden Schritt zu thun. Da er Jesum von der Nothwendigkeit seiner Gefangennehmung, und daſs er in drei Tagen sich wieder erheben werde, sprechen hörte, habe er dieſs als Zeichen der Einstimmung Jesu in seinen Plan genommen, in diesem Wahne dessen übrige abmahnende Reden theils überhört, theils falsch gedeutet, namentlich das ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον als eine wirkliche Ermunterung Jesu zur Ausführung seines Vorhabens aufgefaſst. Die 30 Silberlinge habe er von den Priestern genommen, entweder um seine wahre Absicht hinter den Schein der Habsucht zu verbergen, und ihnen dadurch jeden Verdacht zu benehmen, oder habe er neben der Erhebung zu einer der ersten Stellen im Reich seines Meisters, die er erwartete, auch jenen kleinen Vortheil noch mitnehmen wollen. Aber Judas habe sich in zwei Punkten verrechnet: einmal, indem er nicht bedachte, daſs nach der durchschmausten Paschanacht das Volk nicht frühe zu einem Aufstand wach sein würde; zweitens, indem er nicht erwog, daſs das Synedrium eilen würde, Jesum in die Hände der Römer zu bringen, denen ein Volksaufstand ihn schwerlich zu entreissen im Stande war. So soll nun Judas entweder ein verkannter braver Mann (Schmidt); oder ein Getäuschter sein, der aber kein gemeiner Charakter, vielmehr in seiner Verzweiflung noch ein Trümmer apostolischer Gröſse war (Hase); oder soll er, zwar durch ein schlechtes Mittel, doch einen guten Zweck haben erreichen wollen (Paulus).

Gegen die zuerst ausgeführte Ansicht nun, welche den Verrath des Judas aus gekränktem Ehrgeiz ableitet, ist in Bezug auf den Verweis bei'm Bethanischen Mahle, auf den man so groſses Gewicht legt, schon bei andrer Gelegenheit die Bemerkung der neuesten Kritik gekehrt worden, daſs die Milde jenes Verweises, wie sie namentlich aus der Vergleichung mit der weit schärferen Zurechtweisung des Petrus, Matth. 16, 23, erhelle, in gar keinem Verhältniſs zu dem Groll stände, den er in Judas erregt haben soll [6]); daſs dieser aber sonst Zurücksetzung gegen seine Mitjünger erfahren habe, davon fehlt uns jede Spur. Die andre Ansicht, welche dem Judas die Hoffnung auf Befreiung Jesu unterlegt, fuſst hauptsächlich darauf, daſs er, nachdem ihm die Ablieferung Jesu an die Römer und die Unvermeidlichkeit seines Todes zu Ohren gekommen, in Verzweiflung gerathen sei, als Beweis, daſs er einen entgegengesezten Erfolg erwartet hatte. Allein nicht bloſs der unglückliche Erfolg, wie Paulus meint, sondern ebenso auch der glückliche, oder das Gelingen des Verbrechens, „zeigt dasselbe, welches man sich vorher unter tausend Entschuldigungsgründen verschleierte, in seiner schwarzen, eigenthümlichen Gestalt.“ Das real gewordene Verbrechen wirft die Maske ab, die man dem nur erst idealen, im Gedanken vorhandenen, leihen konnte, und so wenig die Reue manches Mörders, wenn er den Gemordeten vor sich liegen sieht, beweist, daſs er den Mord nicht wirklich beabsichtigt habe: ebenso wenig kann die des Judas, als er Jesum ohne Rettung sah, beweisen, daſs er nicht vorausberechnet hatte, es werde Jesum das Leben kosten. Unmöglich aber, sagt man ferner, kann Habsucht die Triebfeder des Judas gewesen sein; denn wenn es ihm um Gewinn zu thun war, so konnte ihm nicht entgehen, daſs die fortdauernde Cassenführung in der Gesellschaft Jesu

6) 1. Band, S. 714. Vgl. noch Hase, a. a. O.

ihm mehr abwerfen würde, als die elenden 30 Silberlinge, unsres Gelds 20—25 Thaler, die er bekam, was bei den Juden die Vergütung für einen verlezten Sklaven, ein Taglohn auf 4 Monate war. Allein eben die 30 Silberlinge sucht man vergeblich bei allen Berichterstattern ausser Matthäus. Johannes schweigt völlig über einen dem Judas von den Priestern zu Theil gewordnen Lohn; Markus und Lukas sprechen unbestimmt von ἀργύριον, das sie ihm versprochen haben, und auch den Petrus läſst die Apostelgeschichte (1, 18.) nur von einem μισθὸς reden, der dem Judas zu Theil geworden sei. Matthäus aber, der allein jene bestimmte Summe hat, läſst uns zugleich keinen Zweifel über den historischen Werth seiner Angabe. Er citirt nämlich, nachdem er das Ende des Judas berichtet (27, 9 f.), eine Stelle aus Zacharias (11, 12 f.; aus Irrthum schreibt er Jeremias), in welcher ebenfalls 30 Silberlinge als Preiſs vorkommen, zu welchem einer angeschlagen worden sei. Zwar sind in der Prophetenstelle die 30 Silberlinge kein Kaufpreiſs, sondern ein Lohn, der damit Bezahlte ist der Jehova's Person vorstellende Prophet, und durch die geringe Summe wird die Geringschätzung angezeigt, welche die Juden gegen so viele göttliche Wohlthaten sich zu Schulden kommen lieſsen [7]. Wie leicht aber konnte ein christlicher Leser durch diese Stelle, in welcher von einem schmählich geringen Preiſse (ironisch אֶדֶר הַיְקָר) die Rede war, um welchen die Israëliten einen im Orakel Redenden angeschlagen haben, an seinen Messias erinnert werden, der um ein seinem Werthe gegenüber jedenfalls geringes Geld seinen Feinden verkauft worden war, und er konnte nun aus dieser Stelle heraus den Preiſs bestimmen, der dem Judas für die Überlieferung Jesu bezahlt worden war. Hienach geben die τριάκοντα ἀργύρια durchaus keinen Punkt ab, auf den sich derjenige stützen könnte, welcher bewei-

7) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 318 ff.

sen will, der geringe Lohn könne es nicht gewesen sein, was den Judas zum Verräther machte; denn wie gering oder bedeutend der Lohn war, welchen Judas bekam, wissen wir geschichtlich gar nicht.

Da alle andern Gründe, welche für edlere Triebfedern des Judas sprechen sollen, noch schwächer als die untersuchten sind: so finden wir uns immer wieder auf die Gewinnsucht zurückgewiesen, welche uns durch die evangelischen Nachrichten an die Hand gegeben ist, und sollte diese als Motiv zu einem solchen Schritte nicht genügen, so ist es besser gethan, die Unmöglichkeit, hierüber in's Klare zu kommen, offen zu bekennen, als durch luftiges Pragmatisiren die mangelhaften Data aufzuputzen [8]).

§. 116.

Bestellung des Paschamahls.

Am ersten Tag der ungesäuerten Brote, an dessen Abend das Paschalamm geschlachtet werden mufste, also den Tag vor dem eigentlichen Feste, welches aber an demselben Abend noch seinen Anfang nahm, d. h. den 14ten Nisan, soll Jesus, nach den zwei ersten Evangelien auf eine von den Jüngern an ihn gerichtete Anfrage, nach Matthäus unbestimmt, welche und wie viele, nach Markus zwei Jünger, welche Lukas als den Petrus und Johannes bezeichnet, zur Stadt geschickt haben (vielleicht von Bethanien aus), um für die Festmahlzeit ein Lokal zu bestellen, und die weiteren Anordnungen zu treffen (Matth. 26, 17 ff. parall.). Was Jesus diesen Jüngern für eine Weisung gegeben, darin stimmen die drei Berichterstatter nicht ganz überein. Nach allen schickt er sie zu einem Manne, bei welchem sie nur im Auftrag des *διδάσκαλος* ein Lokal zur Paschafeier begehren dürften, um sogleich eines eingeräumt zu kekommen; aber theils wird dieses Lokal von den bei-

8) Vgl. auch Fritzsche, in Matth. p. 759 f.

den andern näher als von Matthäus bezeichnet, nämlich als ein groſses oberes Zimmer, welches bereits mit Polstern versehen, und zum Empfang von Gästen zugerichtet sei, theils wird namentlich die Art, wie sie den Eigenthümer desselben auffinden sollten, von jenen anders als von diesem angegeben. Matthäus nämlich läſst Jesum nur sagen, sie sollten hingehen πρὸς τὸν δεῖνα, die übrigen aber, sie würden, in die Stadt getreten, einem Menschen begegnen, welcher ein κεράμιον ὕδατος trage, dem sollten sie in das Haus, in welches er gehe, folgen, und daselbst mit dem Hausherrn unterhandeln.

In dieser Erzählung hat man eine Menge von Anstössen gefunden, welche Gabler in einer eigenen Abhandlung zusammengestellt hat [1]. Schon das ist aufgefallen, daſs Jesus erst am lezten Tage an die Bestellung des Mahles denken soll, ja nach den beiden ersten Evangelisten noch durch die Jünger daran erinnert werden muſs, da doch bei dem groſsen Andrang von Menschen in der Paschazeit (2,700,000 nach Josephus [2]) die städtischen Lokale bald vergeben waren, und die meisten Fremden vor der Stadt unter Zelten campiren muſsten. Um so sonderbarer ist dann, daſs demunerachtet die Boten Jesu das verlangte Zimmer nicht schon besezt finden, sondern der Eigenthümer, als hätte er Jesu Bestellung geahnt, es für ihn aufgehoben, und bereits für ein Gastmahl zugerichtet hatte. Und dessen versieht sich Jesus so gewiſs, daſs er den Hauseigenthümer nicht erst fragen läſst, o b er bei ihm ein Lokal zur Paschamahlzeit bekommen könne, sondern ohne Weiteres, w o das für ihn geeignete Lokal sei? oder nach Matthäus ihm nur ansagen läſst, bei ihm werde er das Pascha essen; wozu noch kommt, daſs nach Markus und Lu-

1) Über die Anordnung des lezten Paschamahls Jesu; in seinem neuesten theol. Journal, 2, 5, S. 441 ff.

2) bell. jud. 6, 9, 3.

kas Jesus sogar dieſs weiſs, was für ein Zimmer und in welchem Theil des Hauses ihnen eingeräumt werden würde. Besonders auffallend ist nun aber nach diesen beiden die Art, wie die Jünger den Weg zu dem betreffenden Hause finden sollen. Lautet nämlich bei Matthäus das ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα einfach so, als hätte zwar Jesus den Namen dessen, zu dem sie gehen sollten, genannt, der Referent aber ihn nicht mehr angeben wollen oder können: so bezeichnet bei den beiden andern Berichterstattern Jesus den Jüngern das Haus, in das sie zu gehen hätten, durch einen Wasserträger, dem sie begegnen würden. Wie konnte nun Jesus in Bethanien, oder wo er war, diesen zufälligen Umstand vorherwissen, wenn anders nicht vorher verabredet worden war, daſs um diese Zeit ein Knecht aus jenem Hause mit einem Krug Wasser sich zeigen, und auf die Boten Jesu warten sollte? Auf eine vorhergegangene Verabredung schien den rationalistischen Erklärern Alles in unsrer Erzählung hinzuweisen, und durch diese Voraussetzung zugleich alle Schwierigkeiten derselben sich zu lösen. Die so spät erst ausgeschickten Jünger konnten nur dann noch ein Lokal unbesezt finden, wenn dieſs von Jesu vorher bestellt worden war, nur dann konnte er dem Hausbesitzer so kategorisch sich ansagen lassen, wenn er mit ihm schon früher Abrede genommen hatte; aus einer solchen erklärt sich auch Jesu genaue Kenntniſs von dem Lokal, und endlich, wovon ausgegangen wurde, seine Gewiſsheit, daſs die Jünger einem Wasserträger aus jenem Hause begegnen würden. Den Umschweif dieser Bezeichnung des Hauses, der durch einfache Nennung des Namens vom Eigenthümer zu vermeiden war, soll Jesus gemacht haben, um das Lokal des abzuhaltenden Mahles nicht vor der Zeit dem Verräther bekannt werden zu lassen, der sonst vielleicht schon dort ihn auf störende Weise überfallen haben würde [3].

3) so Gabler, a. a. O.; ähnlich Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 481.

Allein diesen Eindruck macht die evangelische Erzählung durchaus nicht. Von einer Verabredung, vorgängigen Bestellung, hat sie nichts; vielmehr scheint das *εὗρον καθὼς εἴρηκεν αὐτοῖς* bei Markus und Lukas darauf hinweisen zu sollen, daſs Jesus Alles, wie es sich später wirklich fand, vorauszusagen im Stande war; eine furchtsame Vorsicht ist nirgends angedeutet, vielmehr weist Alles auf eine wundersame Voraussicht hin. Näher ist hier, wie oben bei der Bestellung des Reitthieres zum Einzug in Jerusalem, das zwiefache Wunder vorhanden, daſs einerseits für Jesu Bedürfnisse Alles bereit ist, und der Gewalt seines Namens Niemand zu wiederstehen vermag; andrerseits aber Jesus in entfernte Verhältnisse einen Blick zu werfen, und das Zufälligste vorherzusagen im Stande ist [4]. Es muſs befremden, daſs diese so unabweisbar sich darbietende supranaturalistische Auffassung des vorliegenden Berichts dieſsmal selbst Olshausen zu umgehen sucht, mit Gründen, durch welche die meisten Wundergeschichten umzustoſsen wären, und welche man sonst nur von Rationalisten zu hören gewohnt ist. Dem unparteiischen Ausleger, sagt er [5], gebe die Erzählung nicht das Geringste an die Hand, das die wunderhafte Auffassung rechtfertigte — man glaubt sich bereits in Paulus Commentar versezt; wollten die Referenten ein Wunder erzählen, so hätten sie ausdrücklich bemerken müssen, es habe keine Verabredung stattgefunden — ganz das rationalistische Begehren, wenn eine Heilung als wunderbare anerkannt werden sollte, so müſste die Anwendung na-

---

4) Richtig, nur mit zu specieller Beziehung auf das Jesu bevorstehende Leiden, giebt Beza, zu Matth. 26, 18., als Zweck dieser Vorherbezeichnung an, ut magis ac magis intelligerent discipuli, nihil temere in urbe magistro eventurum, sed quae ad minutissimas usque circumstantias penitus perspecta haberet.

5) b. Comm. 2, S. 385 f.

türlicher Mittel ausdrücklich geleugnet sein; auch ein Zweck dieses Wunders sei nicht einzusehen, insbesondere eine Glaubensstärkung der Jünger sei damals nicht nöthig, und nach den früheren erhabeneren Wundern durch dieses weniger bedeutende nicht zu erreichen gewesen — Gründe, durch welche ebenso namentlich auch die ganz ähnliche Erzählung von der Vorherbezeichnung des Esels bei'm Einzug, welche doch Olshausen als wunderbar festhält, aus dem Kreise des Übernatürlichen ausgeschlossen werden würde.

Eben dieser früheren Erzählung nun aber ist die gegenwärtige so auffallend analog, daſs über die historische Realität der einen nicht anders als über die der andern geurtheilt werden kann. Hier wie dort hat Jesus ein Bedürfniſs, für dessen schleunige Befriedigung von Gott so gesorgt ist, daſs Jesus die Art dieser Befriedigung auf's Genauste vorherweiſs; hier bedarf er einen Speisesaal, wie dort ein Reitthier; hier wie dort sendet er zwei Jünger aus, um die Bestellung zu machen; hier giebt er ihnen einen begegnenden Wasserträger als Kennzeichen für das Haus an, wie dort der angebundene Esel das Zeichen war; hier wie dort weist er die Jünger an, dem Eigenthümer nur ihn, hier als *διδάσκαλος*, wie dort als *κύριος*, zu nennen, um sogleich die unweigerliche Gewährung seines Verlangens auszuwirken; beidemale entspricht der Erfolg seiner Voraussage genau. Auch bei dieser Erzählung, wie bei der früheren, fehlt der hinreichende Zweck, welchem zulieb ein solches mehrfaches Wunder könnte veranstaltet worden sein; wogegen der Grund ebenso leicht wie bei jener in die Augen fällt, vermöge dessen sich in der urchristlichen Sage die Wundererzählung ausgebildet haben mag.

Was schlieſslich das Verhältniſs der Evangelien in dieser Erzählung betrifft, so wird gewöhnlich die des Matthäus tief unter die der zwei andern Synoptiker gesezt, und

als die spätere und abgeleitete betrachtet [6]). Vor Allem soll der Umstand mit dem Wasserträger, welchen jene beiden geben, dem ursprünglichen Faktum angehören, in der Sage aber, bis sie an Matthäus kam, verloren gegangen, und nun das räthselhafte ὑπάγετε πρὸς τὸν δεῖνα an seine Stelle gesezt worden sein. Allein, wie wir gefunden haben, ist der δεῖνα vielmehr unverfänglich, der Wasserträger aber im höchsten Grade räthselhaft [7]). Noch weniger läſst sich darin, daſs Matthäus die abgeschickten Jünger nicht wie Lukas als den Petrus und Johannes bezeichnet, eine Spur finden, daſs die Erzählung des dritten Evangeliums die ursprünglichere sei. Denn wenn Schleiermacher sagt, dieser Zug habe wohl im Hindurchgehen durch mehrere Hände verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen können, so ist die leztere Behauptung ohne Grund. So unwahrscheinlich es ist, daſs zu einer so rein ökonomischen Bestellung Jesus gerade die beiden ersten Apostel verwendet haben sollte, so leicht läſst sich denken, daſs zuerst unbestimmt, wie wir bei Matthäus lesen, eine Sendung der oder einiger Jünger erzählt wurde, deren Zahl hierauf, vielleicht aus der Erzählung von der Sendung nach dem Esel, auf zwei festgesezt, und diese Stellen endlich, da es von einer Auswahl zu einem Geschäft von späterhin hoher Bedeutung — der Bereitung des lezten Mahles Jesu — sich handelte, durch die beiden ersten Apostel ausgefüllt wurden. So daſs hier selbst Markus sich der ursprünglichen Wahrheit wieder mehr genähert zu haben scheint, indem er die von Lukas an die Hand gegebenen Namen der beiden Jünger in seine Erzählung nicht aufnahm.

---

6) Schulz, über das Abendmahl, S. 321; Schleiermacher, über den Lukas, S. 280.

7) s. Theile, über die lezte Mahlzeit Jesu, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal, 2, S. 169. Anm.

§. 117.

Abweichende Angaben über die Zeit des lezten Mahles Jesu.

Meldet der vierte Evangelist von der bisher besprochenen Bestellung der Paschamahlzeit nichts, so weicht er auch in Bezug auf das Mahl selbst auffallend von den übrigen ab. Abgesehen nämlich von der durchgehenden Differenz im Inhalt der Scene, von welcher erst später die Rede werden kann, scheint er, was die Zeit des Mahles betrifft, es mit eben der Bestimmtheit als eine vor dem Pascha gehaltene Mahlzeit zu geben, wie die Synoptiker als das Paschamahl selbst.

Wenn diesen zufolge der Tag, an welchem die Jünger von Jesu zur Bestellung des Mahles angewiesen wurden, bereits ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων war, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα (Matth. 26, 17. parall.): so kann das darauf gefolgte Mahl kein anderes als eben das Paschamahl gewesen sein; wenn ferner die Jünger Jesum fragen: ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα (ebendas.); wenn es hierauf von denselben heiſst: ἡτοίμασαν τὸ πάσχα (Matth. V. 19. parall.), und sofort von Jesu: ὀψίας γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα (V. 20.): so wäre das Mahl, zu welchem man sich hier niederlieſs, schon überflüssig als das Paschamahl bezeichnet, wenn auch nicht Lukas (22, 15.) Jesum dasselbe mit den Worten eröffnen lieſse: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾿ ὑμῶν. — Wenn dagegen das vierte Evangelium seine Erzählung von dem lezten Mahle mit der Zeitbestimmung: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, eröffnet (13, 1.), so scheint das δεῖπνον, dessen es unmittelbar darauf (V. 2.) gedenkt, ebenfalls noch vor das Paschafest zu fallen, zumal in der ganzen johanneischen Schilderung dieses Abends, welche namentlich in Bezug auf die an das Mahl sich knüpfenden Reden höchst ausführlich ist, jede Erwähnung und selbst jede Anspielung darauf, daſs hier das Paschamahl gefeiert werde,

fehlt. Wenn ferner die Aufforderung Jesu an den Verräther nach dem Essen, was er thue, schnell zu thun, von den Jüngern dahin miſsverstanden wird, ὅτι λέγει αὐτῷ· ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν (V. 29.): so bezogen sich die Festbedürfnisse doch hauptsächlich auf das Paschamahl, und kann folglich die so eben vollendete Mahlzeit nicht wohl schon das Paschamahl gewesen sein. Wenn es dann (18, 28.) weiter heiſst, am folgenden Morgen seien die Juden nicht in das heidnische Prätorium gegangen, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα: so scheint auch hienach die Paschamahlzeit noch bevorgestanden zu haben. Dazu kommt, daſs (19, 14.) eben dieser folgende Tag, an welchem Jesus gekreuziget wurde, als παρασκευὴ τȣ̃ πάσχα bezeichnet wird, d. h. als derjenige Tag, an dessen Abend erst das Paschalamm verzehrt werden sollte; auch, wenn von dem zweiten Tag nach jener Mahlzeit, welchen Jesus im Grabe zubrachte, gesagt wird: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνȣ τȣ̃ σαββάτȣ (19, 31.): so scheint diese besondere Feierlichkeit eben daher gerührt zu haben, daſs auf jenen Sabbat der erste Paschatag fiel, also das Osterlamm nicht schon am Abend der Gefangennehmung Jesu gefeiert worden war, sondern erst am Abend seines Begräbnisses gehalten wurde.

Diese Abweichungen sind so bedeutend, daſs manche Ausleger, um die Evangelisten nicht in Widerspruch miteinander kommen zu lassen, auch hier die alte probate Auskunft angewendet haben, sie reden gar nicht von derselben Sache, Johannes meine eine ganz andre Mahlzeit als die Synoptiker. Das johanneische δεῖπνον ist hienach ein gewöhnliches Abendessen, ohne Zweifel in Bethanien; bei diesem nahm Jesus die Fuſswaschung vor, sprach vom Verräther, und fügte, nachdem dieser die Gesellschaft verlassen, noch andere Reden tröstenden und ermahnenden Inhalts hinzu, bis er endlich am Morgen des 14ten Nisan durch die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31.), die

Jünger zum Aufbruch von Bethanien und zum Gang nac. Jerusalem ermahnte. Hier fallen nun die Synoptiker ein, indem sie ihn auf dem Wege nach Jerusalem die zwei Jünger zur Bestellung des Mahls aussenden lassen, hierauf das Paschamahl einfügen, von welchem Johannes schweigt, und seinerseits erst wieder mit den nach dem Paschamahl gehaltenen Reden (15, 1 ff.) eingreift [1]. Diesem Versuch gegenüber, durch Beziehung der beiderseitigen Erzählungen auf ganz verschiedene Vorfälle den Widerspruch zu vermeiden, kehrt sich nun aber die in mehreren Zügen unverkennbare Identität beider Mahlzeiten heraus. Abgesehen nämlich von einzelnen Stücken, die sich gleicherweise in beiden Relationen finden, will offenbar Johannes wie die Synoptiker das lezte Mahl schildern, welches Jesus mit seinen Schülern gehalten hat. Darauf deutet schon die Einleitung der johanneischen Erzählung hin: denn der Beweis, der ihr zufolge hier gegeben werden soll, wie Jesus die Seinigen *εἰς τέλος* geliebt habe, lieſs sich am passendsten aus seinem lezten geselligen Zusammensein mit denselben entnehmen. Ebenso weisen die nach dem Mahle geführten Reden auf unmittelbar bevorstehenden Abschied hin, und an die Mahlzeit und die Reden schlieſst sich auch bei Johannes unmittelbar der Hingang nach Gethsemane und die Gefangennehmung Jesu an. Freilich sollen dieser Ansicht zufolge die zulezt genannten Vorgänge nur an diejenigen Gespräche sich unmittelbar anknüpfen, welche bei dem späteren, von Johannes übergangenen, Mahle geführt worden sind (Kap. 15—17.): allein, daſs zwischen 14, 31. und 15, 1. der Verfasser des vierten Evangeliums auf bewuſste Weise das ganze Paschamahl ausgelassen habe, dieſs, obwohl es das wunderliche *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* nicht übel zu erklären scheinen könnte, wird wohl

1) So Lightfoot, horae, p. 463 ff.; Hess, Geschichte Jesu, 2, S. 273 ff., auch Venturini, 3, S. 634 ff.

Niemand mehr im Ernst behaupten wollen. Doch, dieſs auch zugegeben, so sagt ja schon 13, 38. Jesus dem Petrus seine Verleugnung mit der Zeitbestimmung: ὁ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ, voraus, wie er nur bei der lezten Mahlzeit sprechen konnte, und nicht, wie hier vorausgesezt wird, bei einer früheren [2]).

Dieser Ausweg also muſs verlassen, und zugestanden werden, daſs sämmtliche Evangelisten von der gleichen Mahlzeit, der lezten, welche Jesus mit seinen Jüngern hielt, reden wollen. Und hiebei schien die Billigkeit, die man jedem Autor schuldig ist, und besonders den biblischen schuldig zu sein glaubte, den Versuch zu erfordern, ob nicht, ungeachtet sie Einen und denselben Vorgang in mehreren Beziehungen äusserst abweichend darstellen, dennoch beide Theile recht haben könnten. Es müſste sich also, was die Zeit betrifft, zeigen lassen, entweder, daſs auch die drei ersten Evangelisten wie der vierte nicht ein Paschamahl, oder, daſs auch dieser wie jene ein solches geben wolle. Ein altes Fragment [3]) hat die Aufgabe auf dem ersteren Wege zu lösen versucht, indem es leugnet, daſs Matthäus das lezte Mahl Jesu auf den Abend des 14ten Nisan, als die eigentliche Zeit für das Paschamahl, und sein Leiden auf den 15ten Nisan, als den ersten Tag des Paschafestes, setze; allein es ist nicht abzusehen, wie die ausdrücklichen Hinweisungen auf das Pascha in den Synoptikern beseitigt werden sollen. Weit allgemeiner ist daher in neuern Zeiten der Versuch gemacht werden, den Johannes auf die Seite der übrigen herüberzuziehen [4]). Sein πρὸ τῆς ἑορτῆς τȣ̃ πάσχα (13, 1.) glaubte man durch die Beobachtung beseitigen zu können, wie ja an diese

2) Eine ungenügende Auskunft giebt Lightfoot, p. 482 f.

3) Fragm. ex Claudii Apollinaris libro de Paschate, in Chron. Paschal. ed. du Fresne. Paris 1688. p. 6 f. praef.

4) s. namentlich Tholuck und Olshausen, z. d. Absch.

Worte nicht unmittelbar das δεῖπνον, sondern nur die Bemerkung sich anschlieſse, daſs Jesus gewuſst habe, nun sei seine Stunde gekommen, und daſs er die Seinigen bis an's Ende geliebt habe; erst im folgenden Vers sei dann vom Mahle die Rede, auf welches also jene Zeitbestimmung sich nicht beziehe. Worauf soll sie sich dann aber beziehen? auf das Wissen, daſs seine Stunde gekommen sei? dieſs ist nur eine Nebenbemerkung; oder auf die bis zum Ende bewahrte Liebe? zu dieser aber kann eine so specielle Zeitbestimmung nur dann gehören, wenn sie als ein äusserer Liebesbeweis gemeint ist, und als solcher bethätigte sie sich eben bei jenem Mahle, welches also immer der Punkt bleibt, der durch jene Tagsbestimmung fixirt werden soll. Daher vermuthet man ferner, das πρὸ τῆς ἑορτῆς sei aus Anbequemung an die Griechen geredet, für welche Johannes geschrieben habe: weil diese den Tag nicht wie die Juden mit dem Abend begannen: so sei ihnen das am Anfang des ersten Paschatags gehaltene Mahl als eine Mahlzeit am Vorabend des Pascha erschienen. Allein welcher verständige Schriftsteller, wenn er einen möglichen Miſsverstand des Lesers vermuthet, schreibt dann lieber gleich so, wie der Leser ihn miſsverstehen wird? — Schwieriger noch ist 18, 28, wo die Juden am Morgen nach Jesu Gefangennehmung das Prätorium nicht betreten, um sich nicht zu verunreinigen, ἀλλ᾽ ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Doch glaubte man nach Stellen, wie 5 Mos. 16, 1. 2., wo sämmtliche in der Paschazeit zu schlachtende Opfer durch den Ausdruck פֶּסַח bezeichnet sind, τὸ πάσχα hier von den übrigen während der Paschawoche darzubringenden Opfern, namentlich von der gegen Ende des ersten Festtags zu verzehrenden Chagiga, verstehen zu dürfen. Allein schon Mosheim hatte richtig bemerkt, daraus, daſs bisweilen das Paschalamm einschlieſslich der übrigen in der Paschazeit zu bringenden Opfer durch πάσχα bezeichnet werde, folge keineswegs, daſs auch diese

übrigen Opfer mit Ausschluſs des Paschalamms so genannt werden können [5]). Dagegen suchten nunmehr die Freunde jener Ansicht zu ihrer Deutung der johanneischen Notiz durch die Bemerkung zu nöthigen, daſs an der Paschamahlzeit, die in den Spätabend, also schon in den Anfang des folgenden Tages fiel, das Betreten eines heidnischen Hauses am Morgen, als eine nur den laufenden Tag hindurch dauernde Verunreinigung, nicht verhindert haben würde: wohl aber am Genusse der Chagiga, welche am Nachmittag, also noch an demselben Tag mit der am Morgen zugezogenen Verunreinigung, gegessen wurde, so daſs also nur diese, nicht jene gemeint sein könne. Allein theils wissen wir nicht, ob der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinigte, theils waren, wenn sich dieſs auch so verhielt, die Juden durch eine Verunreinigung am Morgen doch an der Selbstvornahme der vorbereitenden Geschäfte, die in den Nachmittag des 14ten Nisan fielen, wie am Schlachten der Lämmer im Tempelvorhof, verhindert. — Um endlich auch die Stelle 19, 14. in ihrem Sinn zu deuten, nehmen die Harmonisten παρασκευὴ τὰ πάσχα von dem Rüsttag auf den Sabbat in der Osterwoche, eine Gewaltsamkeit, welche wenigstens in 19, 31, wo die παρασκευὴ als Rüsttag auf den Sabbat bezeichnet ist, keine Hülfe findet, weil hieraus nur erhellt, daſs der Evangelist die Vorstellung hat, der erste Paschatag sei damals auf den Sabbat gefallen [6]).

Im Gefühl der Unmöglichkeit, die Vereinigung der Synoptiker mit Johannes in dieser einfachen Weise zu Stande zu bringen, haben andere Ausleger eine complicirtere

5) Diss. de vera notione coenae Domini, zu Cudworth. syst. intell. p. 22. not. 1.

6) Diese Gegenbemerkungen s. besonders bei Lücke z. d. Absch. und bei Sieffert, über den Urspr. S. 127 ff.

Auskunft ergriffen. Der Schein, als ob die Evangelisten das lezte Mahl Jesu auf verschiedene Tage verlegten, soll darin seine Wahrheit haben, daſs wirklich damals entweder die Juden oder Jesus das Paschamahl auf einen andern Tag verlegt hatten. Die Juden, sagen die einen, um der Unbequemlichkeit auszuweichen, welche darin lag, daſs in jenem Jahre der erste Paschatag auf den Freitag fiel, also zwei Tage hintereinander als Sabbate hätten gefeiert werden müssen, haben das Paschamahl auf den Freitag Abend verlegt, weſswegen sie am Tag der Kreuzigung sich noch vor Verunreinigung in Acht zu nehmen hatten; Jesus aber, streng am Gesetze haltend, habe es zur gehörigen Zeit, am Donnerstag Abend, gefeiert, so daſs sowohl die Synoptiker recht haben, wenn sie das lezte Mahl Jesu als ein wirkliches Paschaessen beschreiben, als auch Johannes, wenn er die Juden erst Tags darauf dem Osterlamm entgegensehen lasse [7]. Indeſs hätte in diesem Fall Markus mit seiner Angabe, daſs an dem Tag, *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (V. 12.), auch Jesus es habe zurichten lassen, doch nicht recht; was aber die Hauptsache ist, so gieng es zwar in gewissen Fällen an, das Pascha einen Monat später, dann aber auch am 15ten desselben, zu feiern, von einer Verlegung auf einen späteren Tag desselben Monats hingegen findet sich nirgends eine Spur. — Lieber wandte man sich daher auf die andre Seite, und nahm an, Jesus habe das Pascha auf einen früheren Tag verlegt. Aus rein persönlichem Bedürfniſs, meinten Einige, in der Voraussicht, daſs er um die eigentliche Zeit des Paschamahls schon im Grabe ruhen werde, oder doch seines Lebens bis dahin nicht mehr sicher sei, habe er in ähnlicher Weise, wie von jeher diejenigen Juden, welche an der Festreise gehindert waren, und wie die jetzigen Juden alle, ohne ein geopfertes Lamm, mit bloſsen Surrogaten desselben, ein

7) Calvin zu Matth. 26, 17.

πάσχα μνημονευτικὸν gefeiert [8]). Allein erstlich hätte so Jesus nicht, wie Lukas sagt, das Pascha an dem Tag, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, auch gefeiert, dann aber hält, wer die bloſse Gedächtniſsfeier begeht, mit Aufgebung der für das Pascha bestimmten Örtlichkeit (Jerusalem) doch die Zeit desselben (Abend vom 14ten auf den 15ten Nisan) unverbrüchlich fest: wogegen Jesus dasselbe gerade umgekehrt, zwar an dem gewöhnlichen Ort, aber zu ungewöhnlicher Zeit, gefeiert haben müſste, was ohne Beispiel ist. Gegen diesen Vorwurf des Unerhörten und Eigenmächtigen hat man die von Jesu angeblich vorgenommene Verlegung dadurch zu schützen gesucht, daſs man ihn mit einer ganzen Partei seiner Volksgenossen das Pascha früher als die übrigen feiern lieſs. Wie nämlich von der jüdischen Partei der Karäer oder Scripturarier bekannt ist, daſs sie von den Rabbaniten oder Traditionariern namentlich auch in der Bestimmung des Neumonds abweichen, indem sie behaupten, die Art der lezteren, den Neumond nach dem astronomischen Calcul festzusetzen, sei eine Neuerung, wogegen sie, der alten, gesezlichen Sitte getreu, denselben nach der empirischen Beobachtung der Phase des Neulichts bestimmen: so sollen schon zu Jesu Zeit die Sadducäer, von welchen die Karäer abstammen sollen, den Neumond und mit ihm das von demselben abhängige Osterfest anders als die Pharisäer bestimmt, und Jesus, als Gegner der Tradition und Freund der Schrift, sich hierin an sie angeschlossen haben [9]). Allein abgesehen davon, daſs der Zusammenhang der Karäer mit den alten Sadducäern eine bloſse Vermuthung ist, so ist es ja eben der gegründete Vorwurf der Karäer, daſs die Bestimmung des Neumonds durch den Calcul erst nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer aufgekommen sei: so daſs also zur

8) Grotius, zu Matth. 26, 18.

9) Iken, Diss. philol. theol. Vol. 2, p. 416 ff.

Zeit Jesu eine solche Abweichung noch gar nicht stattgefunden haben kann; ohnehin vom Paschafest findet aus jener Zeit sich keine Spur, daſs es von verschiedenen Parteien an verschiedenen Tagen gefeiert worden wäre [10]. Angenommen jedoch, jene Differenz in der Bestimmung des Neumonds habe schon damals obgewaltot, so würde die Festsetzung desselben nach der Phase, welcher Jesus gefolgt sein soll, eher ein späteres als ein früheres Pascha zur Folge gehabt haben; weſswegen denn wirklich Einige vermutheten, Jesus möge sich vielmehr an den astronomischen Calcul gehalten haben [11].

Ausser dem, was sich auf diese Weise gegen jeden einzelnen der Versuche, die Angaben der Evangelisten über die Zeit des lezten Mahles Jesu gütlich zu vereinigen, sagen läſst, entscheidet gegen alle zusammen ein Umstand, welchen erst die neueste Kritik gehörig hervorgehoben hat. Es verhält sich nämlich mit diesem Widerstreite nicht so, daſs unter gröſstentheils harmonirenden Stellen nur etwa Eine Äusserung von scheinbar entgegengeseztem Sinne vorkäme, wobei man dann sagen könnte, der Verfasser habe sich hier eines ungenauen Ausdrucks bedient, der aus den übrigen Stellen zu erklären sei: sondern alle Zeitbestimmungen der Synoptiker sind von der Art, daſs nach ihnen Jesus das wahre Pascha noch mitgefeiert haben müſste, alle johanneischen dagegen so, daſs er es nicht mitgefeiert haben kann [12]. Da sich auf diese Weise zwei unter sich differirende Gesammtheiten evangelischer Stellen gegenüberstehen, die auf zwei verschiedene Grundansichten der Referenten über die Sache hinweisen: so kann es, wie Sieffert sehr wahr bemerkt, nicht mehr als wissenschaftliche Auslegung, sondern nur als unwissenschaftliche

10) s. Paulus, exeg. Handbuch 3, a, S. 486 ff.
11) Michaelis, Anm. zu Joh. 13.
12) Sieffert, a. a. O.; Hase, L. J. §. 124.

Willkühr und Eigensinn betrachtet werden, wenn man auf Nichtanerkennung der Differenz zwischen den synoptischen Evangelien und dem vierten bestehen will.

So hat sich denn die neuere Kritik dazu verstehen müssen, auf einer oder der andern Seite einen Irrthum anzunehmen, und zwar war es, ausser den gangbaren Vorurtheilen für das johanneische Evangelium, ein bedeutender Grund, welcher zu nöthigen schien, den Irrthum auf die Seite der Synoptiker zu verlegen. Schon jenes alte, angeblich Apollinarische Fragment wendet gegen die Meinung, daſs Jesus *τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων ἔπαθεν*, ein, daſs sie *ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ* sei, und so ist auch neuerlich wieder bemerkt worden, der auf das lezte Mahl Jesu folgende Tag werde von allen Seiten so werktäglich behandelt, daſs sich nicht denken lasse, er sei der erste Paschatag, und folglich das Mahl am Abend vorher das Paschamahl gewesen. Jesus feire ihn nicht, indem er, was in der Paschanacht verboten war, sich aus der Stadt entferne; seine Freunde nicht, indem sie seine Bestattung noch zu besorgen anfangen, und sie nur wegen Anbruchs des nächsten Tags, des Sabbats, unvollendet lassen; noch weniger die Mitglieder des Synedriums, indem sie nicht nur ihre Diener aus der Stadt zur Verhaftung Jesu senden, sondern auch persönlich Gerichtssitzung, Verhör, Urtheil und Klage bei dem Procurator vornehmen; überhaupt zeige sich durchaus nur die Furcht, den folgenden Tag, der am Abend nach der Kreuzigung anbrach, zu entheiligen, nirgends eine Sorge für den laufenden: lauter Zeichen, daſs die synoptische Darstellung jenes Mahls als eines Pascha ein späterer Irrthum sei, da in der übrigen Erzählung dieser Evangelisten selbst das Richtige, daſs Jesus den Tag vor dem Pascha gekreuzigt worden, noch unverkennbar durchscheine [13]. Diese Bemerkungen sind al-

13) Theile, a. a. O. 157 ff.; Sieffert und Lücke a. a. O.

lerdings von Gewicht. Zwar die erste könnte man durch den Widerstreit der jüdischen Bestimmungen über jenen Punkt vielleicht entkräften [14]; der lezten und stärksten die Thatsache entgegenhalten, daſs Verhören und Richten an Sabbaten und Festen bei den Juden nicht nur erlaubt, sondern für solche Tage wegen des Volksandrangs selbst ein gröſseres Gerichtslokal vorhanden gewesen sei, wie denn auch nach dem N. T. selbst die Juden an der ἡμέρᾳ μεγάλῃ des Laubhüttenfests Diener ausschickten, um Jesum zu greifen (Joh. 7, 44 f.), und am Feste der Tempelweihe ihn steinigen wollten (Joh. 10, 31.), Herodes aber während der ἡμέραι τῶν ἀζύμων den Petrus gefangen sezen läſst, und vielleicht in eben diesen Tagen Jakobus den älteren hatte hinrichten lassen (A. G. 12, 2 f.) [15]. Daſs Jesu Hinrichtung am Paschafest habe vorgenommen werden dürfen, dafür beruft man sich theils darauf, daſs die Execution durch römische Soldaten geschehen, übrigens auch nach jüdischer Sitte üblich gewesen sei, die Hinrichtung bedeutender Verbrecher auf eine Festzeit zu versparen, um durch dieselbe auf eine desto gröſsere Menge Eindruck zu machen [16]. Allein nur so viel ist erweislich, daſs während der Festzeit, also bei'm Pascha an den fünf mittleren, weniger feierlichen Tagen, Verbrecher verurtheilt und hingerichtet werden konnten, nicht aber, daſs dieſs auch am ersten und lezten Paschatag, welche Sabbatsrang hatten,

---

14) Pesachin f. 65, 2, bei Lightfoot, p. 654: Paschate primo tenetur quispiam ad pernoctationem. Gloss.: Paschatizans tenetur ad pernoctandum in Hierosolyma nocte prima. Dagegen Tosaphoth ad tr. Pesachin 8: In Paschate Aegyptiaco dicitur: nemo exeat — usque ad mane. Sed sic non fuit in sequentibus generationibus, — quibus comedebatur id uno loco et pernoctabant in alio. Vgl. Schneckenburger, Beiträge, S. 9.

15) Tholuck, S. 244 f.

16) Tract. Sanhedr. f. 89, 1. bei Schöttgen, 1, p. 224, vgl. Paulus, a. a. O. S. 492. und Tholuck, a. a. O.

zulässig gewesen sei[17]); wie denn auch nach dem Talmud Jesus am ערב פסח d. h. am Vorabend des Pascha, gekreuzigt worden ist[18]). Ein Anderes wäre es, wenn, wie Dr. Baur nachzuweisen sucht, in dem Wesen und der Bedeutung des Pascha als eines Sühnfestes die Hinrichtung von Verbrechern, als blutige Sühne für das Volk, gelegen hätte, und die von den Evangelisten angemerkte Sitte, auf das Fest einen Gefangenen loszulassen, zu der Hinrichtung eines andern nur als die Kehrseite, wie die beiden Böcke und Sperlinge jüdischer Sühn- und Reinigungsopfer, sich verhielte[19]).

Leicht konnte freilich die urchristliche Tradition auch auf unhistorischem Wege dazukommen, Jesu leztes Mahl mit dem Osterlamm, und seinen Todestag mit dem Paschafest zu combiniren. Da nämlich schon in der apostolischen Zeit der Tod Jesu mit der Schlachtung des Paschalamms verglichen wurde (1. Kor. 5, 7.), das christliche Abendmahl aber von selbst an die Paschamahlzeit erinnerte: so lag es nahe genug, die Hinrichtung Jesu auf den ersten Paschatag zu verlegen, und seine lezte Mahlzeit, bei welcher er das Abendmahl gestiftet haben sollte, als das Paschamahl zu betrachten. Freilich, wenn der Verfasser des ersten Evangeliums als Apostel und Selbsttheilnehmer an dem lezten Mahle Jesu vorausgesezt wird, bleibt es schwer zu erklären, wie er zu einem solchen Irrthum kommen konnte. Wenigstens reicht es nicht hin, sich mit Theile darauf zu berufen, je mehr das lezte mit ihrem Meister gehaltene Mahl den Jüngern über alle Paschamahle gegangen sei, desto weniger sei ihnen auf die Zeit desselben, ob es am Paschaabend selbst, oder einen Tag früher gehalten

17) Fritzsche, in Matth. p. 763 f. vgl. 755. Lücke, 2, S. 614.

18) Sanhedr. f. 43, 1, bei Schöttgen, 2, S. 700.

19) Über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes u. s. w. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1832, 1, S. 90 ff.

worden war, angekommen [20]). Denn der erste Evangelist läſst dieſs nicht etwa nur unbestimmt, sondern er spricht ausdrücklich von einem Paschamahl, und so konnte sich ein wirklicher Theilnehmer desselben, wenn er auch noch so lange Zeit nach jenem Abend schrieb, unmöglich täuschen. Die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten also wird man bei dieser Ansicht aufgeben, und ihn sammt den beiden mittleren aus der Tradition schöpfen lassen müssen [21]). Der Anstoſs daran, daſs sämmtliche Synoptiker, also alle diejenigen, welche uns die vulgäre Evangelientradition der ersten Zeit aufbehalten haben, in einem solchen Irrthum übereinstimmen sollen [22]), läſst sich vielleicht durch die Bemerkung aus dem Wege räumen, daſs, so allgemein in den judenchristlichen Gemeinden, in welchen doch die evangelische Überlieferung sich ursprünglich gebildet hat, das jüdische Pascha noch mitgefeiert wurde, so allgemein sich auch der Versuch darbieten muſste, demselben durch die Beziehung auf den Tod und das lezte Mahl Jesu eine christliche Bedeutung zu geben.

Ebensowohl aber lieſse sich, die Richtigkeit der synoptischen Zeitbestimmung vorausgesezt, denken, wie Johannes irrig dazukommen konnte, den Tod Jesu auf den Nachmittag des 14ten Nisan, und seine lezte Mahlzeit auf den Abend vorher zu verlegen. Wenn nämlich dieser Evangelist in dem Umstand, daſs dem gekreuzigten Christus die Beine nicht zerschlagen wurden, eine Erfüllung des ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτῷ (2 Mos. 12, 46.) findet: so konnte ihn diese Beziehung des Todes Jesu auf das Osterlamm zu der Vorstellung veranlassen, daſs um dieselbe Zeit, in welcher die Paschalämmer geschlachtet wur-

20) a. a. O. S. 167 ff.

21) Sieffert, a. a. O. S. 144 ff. Lücke, S. 628 ff.

22) Fritzsche, in Matth. p. 763. Kern, über den Ursprung des Evang. Matth. in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 98.

den, am Nachmittag des 14ten Nisan, Jesus am Kreuze gelitten und den Geist aufgegeben habe [23]), also die am Abend vorher gefeierte Mahlzeit noch nicht das Paschamahl gewesen sei [24]).

Ist auf diese Weise eine mögliche Veranlassung zum Irrthum auf beiden Seiten vorhanden, und findet die innere Schwierigkeit der synoptischen Zeitbestimmung, die vielfache Verletzung des ersten Paschatags, theils in den angeführten Bemerkungen einigermaſsen ihre Erledigung, theils in der Zusammenstimmung dreier Evangelisten ein Gegengewicht: so ist vor der Hand nur der unauflösliche Widerstreit der beiderseitigen Darstellungen anzuerkennen, eine Entscheidung aber, welche die richtige sei, noch nicht zu wagen.

§. 118.

Differenzen in Betreff der Vorgänge beim lezten Mahle Jesu.

Doch nicht allein in Bezug auf die Zeit des lezten Mahles Jesu, sondern auch auf dasjenige, was bei demselben vorgegangen sein soll, gehen die Evangelisten von einander ab. Die Hauptdifferenz findet zwischen den synoptischen und dem vierten Evangelium statt; näher aber verhält es sich so, daſs nur Matthäus und Markus genau zusammenstimmen, Lukas schon ziemlich abweicht, doch im Ganzen mit seinen beiden Vorgängern immer noch einstimmiger ist, als mit seinem Nachfolger.

Gemeinsam ist sämmtlichen Evangelisten, ausser dem Mahle selbst, daſs über demselben von dem bevorstehenden Verrath des Judas gesprochen wird, und daſs während oder nach demselben Jesus dem Petrus seine Verleugnung vorherverkündigt. Aber abgesehen davon, daſs bei Johan-

23) vgl. Suicer, thesaur. 2, S. 613.

24) Eine andere Ansicht über die Veranlassung des Irrthums im 4ten Evangelium geben die Probabilien, S. 100 ff.

nes die Bezeichnung des Verräthers eine andere und genauere, auch von einem Erfolg begleitet ist, von welchem die übrigen nichts wissen; daſs ferner bei demselben nach dem Mahle gedehnte Abschiedsreden sich finden, welche den andern fehlen: so ist der Hauptunterschied der, daſs, während den Synoptikern zufolge Jesus bei dieser lezten Mahlzeit das Abendmahl eingesezt hat, er bei Johannes vielmehr eine Fuſswaschung mit den Jüngern vornimmt.

Die drei Synoptiker unter sich haben die Stiftung des Abendmahls sammt der Verkündigung des Verraths und der Verleugnung gemein; aber Abweichung findet zwischen den beiden ersten und dem dritten schon in der Anordnung dieser Stücke statt, indem bei jenen die Verkündigung des Verraths, bei diesem die Stiftung des Abendmahls voransteht; die Vorhersagung der Verleugnung des Petrus aber nach Lukas, wie es scheint, noch im Speisesaal, nach den beiden andern aber erst auf dem Hinweg zum Oelberg vor sich geht. Dann aber bringt Lukas auch einige Stücke bei, welche die beiden ersten Evangelisten entweder gar nicht, oder nicht in diesem Zusammenhang haben: in ganz anderem Zusammenhang steht bei ihnen der Rangstreit und die Verheiſsung des Sitzens auf Thronen; wogegen die Rede von den Schwertern vergeblich bei ihnen gesucht wird.

In seiner Abweichung von den beiden ersten Evangelisten hat der dritte einige Annäherung an den vierten. Gemeinsam nämlich ist dem Lukas und Johannes, daſs, wie dieser in der Fuſswaschung eine auf Rangstreit sich beziehende symbolische Handlung nebst angehängten Demuthsreden hat: so Lukas wirklich einen Rangstreit und darauf bezügliche Reden meldet, welche nicht ganz ohne Analogie mit den johanneischen sind; daſs ferner auch bei ihm wie bei Johannes die Reden vom Verräther das Mahl nicht eröffnen, sondern erst nach einer symbolischen Handlung eintreten; endlich daſs auch er die Verleugnung des Petrus noch im Lokal der Mahlzeit verkündigt werden läſst.

Digitized by Google

Am meisten Schwierigkeit macht hier natürlich die Differenz, daſs bei Johannes die von den Synoptikern einstimmig berichtete Einsetzung des Abendmahls fehlt, und an ihrer Statt eine ganz andere Handlung Jesu, eine Fuſswaschung, gemeldet wird. Freilich, wenn man sich durch den ganzen bisherigen Verlauf der evangelischen Geschichte mit der Annahme hindurchgeholfen hat, Johannes habe den Zweck gehabt, die übrigen Evangelien zu ergänzen, so kommt man auch über diese Schwierigkeit so gut oder so schlecht wie über die andern alle hinweg. Die Einsetzung des Abendmahls, heiſst es, fand Johannes bei den drei ersten Evangelisten auf eine Weise erzählt schon vor, welche mit seiner eigenen Erinnerung völlig übereinstimmte, weſswegen er sich denn nicht bewogen fand, sie zu wiederholen [1]. Allein, wenn wirklich der vierte Evangelist von den schon in den drei ersten Evangelien aufgezeichneten Geschichten nur diejenigen noch einmal erzählen wollte, an deren Darstellung er etwas zu berichtigen oder zu ergänzen fand: warum erzählt er dann die Speisungsgeschichte, an der er nichts irgend Erhebliches zu bessern weiſs, noch einmal, die Stiftung des Abendmahls dagegen nicht, bei welcher ihn doch schon die Differenzen der Synoptiker in Anordnung der Scene und Fassung der Worte Jesu, hauptsächlich aber der Umstand, daſs sie, nach seiner Darstellung irrig, jene Einsetzung am Paschaabend vorgehen lassen, zur Mittheilung eines authentischen Berichts hätte veranlassen müssen? Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeit giebt man nun wohl die Behauptung auf, der Verfasser des vierten Evangeliums habe eine Kenntniſs von den drei ersten, und die Absicht, sie zu ergänzen und zu berichtigen, gehabt: doch aber soll er die vulgäre mündliche Evangelientradition gekannt und bei seinen Lesern vorausgesezt, und in dieser Rücksicht die

1) Paulus, 3, b, S. 499. Olshausen, 2, S. 294.

Stiftung des Abendmahls, als allgemein bekannte Geschichte, übergangen haben [2]. Allein dieser Zweck einer evangelischen Schrift, nur das minder Bekannte zu erzählen, das Bekannte aber zu übergehen, läſst sich eigentlich gar nicht denken. Die schriftliche Aufzeichnung geht ja aus von Miſstrauen gegen die mündliche Überlieferung; sie will diese nicht bloſs ergänzen, sondern auch befestigen, und so kann sie gerade die Hauptpunkte, welche, wie sie als die meistbesprochenen der Entstellung am meisten ausgesezt sind, so die genaueste Aufbewahrung wünschenswerth machen, am wenigsten übergehen: ebenso demnach auch Johannes die Stiftung des Abendmahls nicht, an dessen Einsetzungsworten, wenn wir die verschiedenen N. T.lichen Relationen vergleichen, frühzeitig entweder Zusätze oder Weglassungen müssen gemacht worden sein. Aber, sagt man weiter, die Stiftung des Abendmahls zu erzählen, war für den Zweck des johanneischen Evangeliums von keiner Bedeutung [3]. Wie? für den allgemeinen Zweck desselben, seine Leser zu überzeugen, *ὅτι Ἰησοῦς ἐϛιν ὁ Χριϛὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (20, 31.), sollte die Mittheilung einer Scene nicht von Belang gewesen sein, in welcher er als Stifter einer *καινὴ διαθήκη* erscheint? und für den besonderen Zweck des betreffenden Abschnitts, Jesu bis an's Ende sich gleich gebliebene Liebe ins Licht zu setzen (13, 1.), sollte es nichts ausgetragen haben, zu erwähnen, wie er seinen Leib und sein Blut den Seinen als Speise und Trank dargeboten, und damit seinen Worten Joh. 6. Realität gegeben habe? Doch, dem Johannes soll es hier wie überall vorzugsweise nur um die tieferen Reden Jesu zu thun gewesen sein, und deſswegen soll er die Einsetzung des Abendmahls übergangen, und erst mit den auf die Fuſswaschung bezüglichen Reden seine Erzählung begonnen ha-

---

2) Lücke, 2, S. 484 f.

3) Olshausen, a. a. O.

ben[4]). Allein diese Demuthsreden kann nur ein verhärtetes Vorurtheil für das vierte Evangelium für tiefer ausgeben, als dasjenige, was Jesus bei Einsetzung des Abendmahls von dem Genusse seines Leibes und Blutes im Brot und Weine sagt.

Die Hauptsache ist nun aber, daſs uns die Harmonisten nachweisen, wo denn Johannes, wenn er doch selbst voraussetzen soll, Jesus habe bei dieser lezten Mahlzeit das Abendmahl gestiftet, dieses übersprungen habe, — daſs sie uns in der johanneischen Darstellung dieses lezten Abends die Fuge zeigen, in welche sich jener Vorgang einpassen läſst. Sehen wir uns in den Commentaren um, so scheint mehr als Eine Stelle sich zu solcher Einschiebung vortrefflich zu eignen. Olshausen meint, am Ende des 13ten Kapitels, nach der Verkündigung der Verleugnung des Petrus, sei die Stiftung des Abendmahls hineinzudenken: mit dieser habe sich die Mahlzeit geschlossen, und die folgenden Reden von 14, 1. an habe Jesus nach dem Aufbruch vom Tische stehend im Saale noch gesprochen[5]). Allein hier scheint sich Olshausen, um zwischen 13, 38. und 14, 1. einen Ruhepunkt zu bekommen, der Täuschung hinzugeben, als ob das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, bei welchem er Jesum vom Tische sich erheben und das folgende noch stehend sprechen läſst, schon hier, am Ende des 13ten Kapitels, stände, da es doch erst am Ende des 14ten sich findet. An unsrer Stelle ist kein Raum, um eine Scene wie das Abendmahl einzuschalten. Jesus hatte von seinem Hingang, wohin ihm die Seinigen nicht folgen könnten, gesprochen, und das vermessene Erbieten des Petrus, das Leben für ihn zu lassen, durch die Voraussage seiner Verleugnung zurückgewiesen: nun, 14, 1 ff., beruhigt er die hiedurch erschütterten Gemüther wieder, indem er sie

4) Sieffert, über den Urspr. S. 152.

5) 2, S. 310. 381 f.

auf den Glauben und die segensreichen Wirkungen seines Hingangs verweist. — Durch den festen Zusammenhalt dieser Redetheile zurückgewiesen, rücken andre Ausleger weiter hinauf, und glauben nach dem Abgang des Verräthers, 13, 30, die schicklichste Stelle zur Einschiebung des Abendmahls zu finden, indem der Hingang des Judas, um seinen Verrath zu vollenden, leicht die Todesgedanken in Jesu rege machen konnte, welche der Stiftung des Abendmahls znm Grunde liegen [6]. Allein nicht nur wenn man mit Lücke u. A. das ὅτε ἐξῆλθε zu dem folgenden λέγει ὁ Ἰησοῦς zieht, sondern auch ohne dieſs hat das νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ. (V. 31.), und was Jesus weiterhin (V. 33.) von seinem baldigen Hingang spricht, seine nächste Beziehung unverkennbar auf den Weggang des Judas. Denn wenn das δοξάζειν im vierten Evangelium immer die Verherrlichung Jesu bedeutet, welcher ihn sein Leiden entgegenführt, so war eben mit dem Gang des verlorenen Jüngers zu denen, welche Leiden und Tod über Jesum brachten, seine Verherrlichung und sein baldiger Hingang entschieden. — Hängen auf diese Weise die Verse 31 —33. untrennbar mit V. 30. zusammen: so kann man sich bewogen finden, mit dem Abendmahl wieder etwas herabzurücken, und es dahin zu stellen, wo dieser Zusammenhang ein Ende zu haben scheinen kann: und so läſst denn Lücke die Einsetzung desselben zwischen V. 33. und 34. in der Art fallen, daſs, nachdem Jesus V. 31—33. die durch das Hinausgehen des Verräthers zerstreuten und erschrockenen Gemüther beruhigt und auf das Abendmahl vorbereitet habe, er nun V. 34 f. an die Austheilung desselben das neue Gebot der Liebe knüpfe. Allein, wie sonst schon bemerkt worden ist [7], wenn V. 36. Petrus mit Beziehung auf V. 33. Jesum fragt, wo er denn hingehe? so

6) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 497.

7) Meyer, Comm. über den Joh. z. d. St.

kann unmöglich nach jenem Ausspruch Jesu V. 33. das Abendmahl eingesezt worden sein, weil sonst Petrus das ὑπάγω durch das σῶμα διδόμενον und αἷμα ἐκχυνόμενον erklärt, jedenfalls aber sich eher zu einer Frage über die Bedeutung dieser lezteren Ausdrücke veranlaſst finden muſste. — Man muſs daher abermals aufwärts gehen, nur noch weiter als Paulus gethan hat; hier aber bietet sich, da von V. 30. bis hinauf zu V. 18. in Einem Zuge vom Verräther die Rede ist, das Gespräch über diesen aber sich wiederum untrennbar an die Fuſswaschung und die Deutung derselben schlieſst, bis zum Anfang des Kapitels keine Stelle dar, an welcher die Abendmahlsstiftung eingefügt werden könnte. Hier jedoch soll sie sich nach einem der neuesten Kritiker auf eine Weise einreihen lassen, welche den Verfasser des Evangeliums von dem Vorwurf ganz befreie, durch eine scheinbar continuirlich fortschreitende, und doch das Abendmahl überspringende Darstellung den Leser irre gemacht zu haben. Denn gleich von Anfang mache sich Johannes gar nicht anheischig, vom Mahle selbst und was dabei vorgefallen, etwas zu erzählen, sondern nur was nach dem Mahle sich begeben, wolle er berichten; wie denn das δείπνȣ γενομένȣ nach seiner natürlichsten Bedeutung heiſse: nachdem die Mahlzeit vorüber war, das ἐγείρεται ἐκ τȣ̃ δείπνȣ aber deutlich zeige, daſs die Fuſswaschung etwas erst nach dem Essen Vorgenommenes gewesen sei [8]). Allein, wenn es von Jesu nach vollbrachter Fuſswaschung heiſst: ἀναπεσὼν πάλιν (V. 12.), so war folglich die Mahlzeit noch nicht vorüber, als er sich zur Fuſswaschung erhob, und das ἐγείρεται ἐκ τȣ̃ δείπνȣ will sagen, daſs er aus dem Mahle heraus, das Essen, oder wenigstens das vorläufige zu Tische Sitzen unterbrechend, zu jenem Geschäfte aufgestanden sei. Das δείπνȣ γενομένȣ aber heiſst so wenig: nachdem ein Mahl gehal-

8) Sieffert, S. 152 ff.

ten war, als τῷ Ἰ. γενομένῳ ἐν Βηθανίᾳ (Matth. 26. 6.) sagen will: nachdem Jesus in Bethanien gewesen war, sondern, indem uns durch jene Wendung Johannes den Verlauf der Mahlzeit selbst [9]), wie Matthäus durch diese die Dauer des Bethanischen Aufenthalts Jesu, vorführt, so macht er sich damit anheischig, uns alles, was während jener Mahlzeit Merkwürdiges vorfiel, zu berichten, und wenn er nun die bei derselben vorgefallene Stiftung des Abendmahls nicht meldet, so bleibt dieſs ein Sprung, der ihm den Vorwurf zuzieht, lückenhaft erzählt, und gerade das Wichtigste übergangen zu haben.

Wie sich also im Allgemeinen kein Grund denken lieſs, warum Johannes, wenn er einmal von diesem lezten Abend sprach, die Stiftung des Abendmahls übergangen haben sollte: so findet sich auch im Einzelnen keine Stelle, wo sie in den Verlauf seiner Darstellung eingeschoben werden könnte, und es bleibt somit nichts übrig, als die Annahme, er erzähle sie nicht, weil er nichts von derselben gewuſst habe. Nämlich von dem Abendmahl als christlichem Ritus wuſste er wohl, wie sein 6tes Kapitel zeigt, und muſste davon wissen, da es, wie wir aus den paulinischen Briefen abnehmen können, schon in der ersten Zeit allgemein in der Christenheit verbreitet war: das aber kann ihm unbekannt gewesen sein, daſs und unter welchen Umständen Jesus das Abendmahl förmlich eingesezt haben sollte. Einen so hochgehaltenen Gebrauch auf die Auctorität Jesu selbst zurückzuführen, lag zwar auch ihm nahe, nur that er dieſs aus Unbekanntschaft mit jener synoptischen Stiftungsscene, so wie aus Vorliebe für das Geheimniſsvolle, vermöge welcher er Jesu gerne Aussprüche in den Mund legte, die, für den Augenblick unverständlich, erst aus dem späteren Erfolge Licht bekommen haben sollten, nicht so, daſs er Jesum wirklich schon den

9) Vgl. Lücke, S. 468.

Ritus einsetzen, sondern nur so, daſs er ihn dunkle Worte von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, sprechen lieſs, welche, nur aus dem nach seinem Tode in der Gemeinde aufgekommenen Abendmahlsritus verständlich, als indirekte Stiftung von diesem angesehen werden konnten.

Daſs, so wenig als Johannes von der Einsetzung des Abendmahls, die Synoptiker von der Fuſswaschung etwas gewuſst haben können, weil sie derselben keine Erwähnung thun, dieſs kann theils wegen der minderen Wichtigkeit der Sache und der hier mehr fragmentarischen Darstellung dieser Evangelisten nicht so bestimmt behauptet werden, theils hat, wie oben bemerkt, Lukas in dem Rangstreit V. 24 ff. etwas, das mit jener Fuſswaschung, als Anlaſs derselben, zusammenzuhängen, manchen Erklärern geschienen hat [10]. Ist nun aber in Bezug auf diesen Rangstreit bereits oben dargelegt, wie er, in den Zusammenhang der vorliegenden Scene nicht passend, nur einer zufälligen Ideenassociation des Erzählers seine Stelle verdanke [11]: so könnte die Fuſswaschungsscene bei Johannes nur die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede zu sein scheinen. Wenn nämlich bei Matthäus (20, 26 ff.) Jesus seine Jünger ermahnt, wer unter ihnen groſs sein wolle, der solle der andern *διάκονος* sein, gleichwie er nicht gekommen sei, *διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι*, und wenn er dieſs hier bei Lukas (22, 27.) in der Frage ausdrückt: *τίς γὰρ μείζων; ὁ ἀνακείμενος, ἢ ὁ διακονῶν;* und mit der Hinweisung verbindet: *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*: so könnte zwar sehr wohl Jesus selbst für gut gefunden haben, diesen Ausspruch durch ein wirkliches *διακονεῖν* inmitten seiner, die Rolle der *ἀνακείμενοι* spielenden Jünger zu veranschaulichen, ebensogut

10) Sieffert, S. 153. Paulus und Olshausen, z. d. St.
11) 1. Band, S. 699 f.

aber könnte man, sofern die Synoptiker von einem solchen Vornehmen schweigen, die Vermuthung fassen, es möge, sei es die Sage, wie sie dem vierten Evangelisten zu Ohren kam, oder er selbst, aus jenem Diktum dieses Faktum herausgesponnen haben [12]). Und ohne daſs ihm gerade, der Darstellung des Lukas gemäſs, jener Ausspruch Jesu als während der lezten Mahlzeit gethan zugekommen zu sein brauchte, ergab es sich aus dem ἀνακεῖσθαι und διακονεῖν von selbst, daſs die Versinnlichung dieses Verhältnisses an ein Mahl geknüpft wurde, welches dann aus leicht denkbaren Gründen am schicklichsten das lezte gewesen zu sein scheinen konnte.

Daſs hierauf nach der Darstellung bei Lukas Jesus die Jünger als solche anredet, welche bei ihm in seinen Bedrängnissen beharrt haben, und ihnen dafür verheiſst, daſs sie mit ihm in seinem Reich zu Tische sitzen, und auf Thronen die 12 Stämme Israëls richten sollen (V. 28—30.), das scheint in den Zusammenhang einer Scene nicht zu passen, in welcher er unmittelbar vorher einem der Zwölfe den Verrath, unmittelbar nachher einem andern die Verleugnung vorhergesagt haben soll, und in einen Zeitpunkt, in welchem die eigentlichen πειρασμοὶ erst bevorstanden. So wie nach einer früheren Betrachtung die Scene bei Lukas von vorne herein angelegt ist, dürfen wir den Grund der Einschaltung dieses Redestücks schwerlich in etwas Anderem, als in einer zufälligen Ideenassociation, suchen, vermöge welcher etwa der Rangstreit der Jünger den Referenten an den ihnen von Jesu verheiſsenen Rang, und die Rede vom Aufwartenden und zu Tische Sitzenden an das ihnen versprochene zu Tische Sitzen im messianischen Reiche erinnern mochte.

In Bezug auf das folgende Gespräch, wo Jesus sei-

12) Zu weit hergeholt ist, was die Probabilien, S. 70 f., über die Entstehung dieser Anekdote vermuthen.

nen Jüngern bildlich sagt, von nun an würde es Noth thun, sie kauften sich Schwerter, so feindlich werde man ihnen von allen Seiten entgegentreten, sie aber ihn eigentlich verstehen, und auf zwei in der Gesellschaft vorräthige Schwerter verweisen, möchte ich am liebsten Schleiermacher'n beistimmen, welcher der Meinung ist, um das in der folgenden Erzählung vorkommende Hauen des Petrus mit dem Schwert zu bevorworten, habe der Referent dieses Redestück hiehergestellt [13]).

Die übrigen Differenzen in Bezug auf das lezte Mahl werden im Verlauf der folgenden Untersuchungen zur Sprache kommen.

§. 119.

Verkündigung des Verraths und der Verleugnung.

Wenn mit der Angabe, daſs Jesus von jeher seinen Verräther gekannt und durchschaut habe, der vierte Evangelist allein steht: so stimmen darin alle viere zusammen, daſs er bei seinem lezten Mahle vorhergesagt habe, einer seiner Jünger werde ihn verrathen.

Doch findet zuerst schon darin eine Differenz statt, daſs, während den beiden ersten Evangelisten zufolge die Reden vom Verräther die Scene eröffnen, und namentlich der Stiftung des Abendmahls vorangehen (Matth. 26, 21 ff. Marc. 14, 18 ff.): Lukas erst nach eingenommenem Mahl und gestifteter Gedächtniſsfeier (22, 21 ff.) Jesum von dem bevorstehenden Verrathe sprechen läſst; bei Johannes geht das auf den Verräther sich Beziehende während und nach der Fuſswaschung vor (13, 10—30.). Die an sich unbedeutende Frage, welcher Evangelist hier recht habe, ist den Theologen aus dem Grund überaus wichtig, weil je nach der Entscheidung derselben sich die andere Frage zu beantworten scheint, ob auch der Verräther das Abend-

13) Über den Lukas, S. 275.

mahl noch mitgenossen habe? Weder mit der Idee des Abendmahls, als des Mahls der innigsten Liebe und Vereinigung, schien sich die Theilnahme eines so fremdartigen Glieds an demselben zu vertragen, noch auch mit der Liebe und Barmherzigkeit des Herrn das, daſs er sollte einen Unwürdigen zur Erhöhung seiner Schuld das Abendmahl haben mitgenieſsen lassen [1]. Diesem gefürchteten Umstand glaubte man dadurch zu entgehen, daſs man, der Anordnung des Matthäus und Markus folgend, die Bezeichnung des Verräthers der Stiftung des Abendmahls vorangehen lieſs, und da man nun aus Johannes wuſste, daſs, nachdem er sich entdeckt und bezeichnet sah, Judas aus der Gesellschaft gegangen sei: so glaubte man annehmen zu dürfen, daſs erst nach dieser Entfernung des Verräthers Jesus die Einsetzung des Abendmahls vorgenommen habe. Allein diese Abhülfe kommt nur durch unerlaubte Vermischung des Johannes mit den Synoptikern zu Stande. Denn von einer Entfernung des Judas aus der Gesellschaft weiſs eben nur der vierte Evangelist, und er allein hat auch diese Annahme nöthig, weil nach ihm Judas erst jezt seine Unterhandlungen mit den Feinden Jesu anknüpft, also, um mit ihnen einig zu werden, und Bedeckung von ihnen zu erhalten, eine etwas längere Zeit brauchte: bei den Synoptikern dagegen ist keine Spur, daſs der Verräther die Gesellschaft verlassen hätte, es ist Alles so erzählt, wie wenn er erst bei dem allgemeinen Aufbruch, statt direkt in den Garten, zu den Hohenpriestern gegangen wäre, von welchen er dann, da die Unterhandlungen schon vorher angeknüpft waren, unverzüglich die nöthige Mannschaft zur Verhaftung Jesu erhalten konnte. Mag also in Anordnung der Scene Lukas oder Matthäus recht haben: nach sämmtlichen Synoptikern hat Judas, der ihnen zufolge sich

1) Olshausen, 2, S. 380.

2) So Lücke, Paulus, Olshausen.

gar nicht vor der Zeit aus der Gesellschaft entfernte, das Abendmahl mitgenossen.

Aber auch in der Art und Weise, wie Jesus seinen Verräther bezeichnet haben soll, weichen die Evangelisten nicht unbedeutend von einander ab. Bei Lukas giebt Jesus nur kurz die Versicherung, daſs die Hand seines Verräthers mit ihm über Tische sei, worauf die Jünger unter sich fragen, wer es wohl sein möge, der so etwas zu thun im Stande wäre? Bei Matthäus und Markus sagt er zuerst, einer der Anwesenden werde ihn verrathen, und als von den Jüngern ihn jeder einzeln fragt, ob er es sei? erwiedert er: der mit ihm in die Schüssel tauche; bis endlich nach einem über den Verräther ausgesprochenen Wehe dem Matthäus zufolge auch Judas jene Frage thut, worauf ihm Jesus eine bejahende Antwort giebt. Bei Johannes deutet Jesus zuerst während und nach der Fuſswaschung an, daſs nicht alle anwesenden Jünger rein seien, daſs vielmehr die Schrift erfüllt werden müsse: der mit mir das Brot iſst, erhebt die Ferse gegen mich. Dann sagt er geradezu, einer von ihnen werde ihn verrathen, und als die Jünger forschend einander anblicken, wen er wohl meine, läſst Petrus durch den zunächst an Jesu liegenden Johannes fragen, wer es sei? worauf Jesus erwiedert, der, welchem er den Bissen eintauche und gebe, was er sofort dem Judas thut, mit beigefügter Erinnerung, die Ausführung seines Vorhabens zu beschleunigen; worauf dieser die Gesellschaft verläſst.

Die Harmonisten sind auch hier schnell damit fertig gewesen, die verschiedenen Scenen ineinander einzuschieben und miteinder verträglich zu machen. Da soll Jesus auf die Frage der einzelnen Jünger, ob sie es seien, zuerst mit lauter Stimme erklärt haben, einer seiner Tischgenossen werde ihn verrathen (Matth.); hierauf soll Johannes leise gefragt haben, wer es näher sei, und Jesus ihm ebenso leise die Antwort ertheilt: der, dem er den

Bissen gebe (Joh.); dann soll auch Judas, gleichfalls leise, gefragt haben, ob er es sei, und Jesus ebenso seine Frage bejaht haben (Matth.); endlich aber soll auf eine antreibende Mahnung Jesu der Verräther aus der Gesellschaft gegangen sein (Joh.) [3]. Allein daſs die zwischen Jesus und Judas gewechselte Frage und Antwort, welche Matthäus mittheilt, leise gesprochen worden sei, davon bemerkt der Evangelist nichts, auch läſst es sich nicht wohl denken, wenn man nicht das Unwahrscheinliche voraussezen will, daſs Judas auf der andern Seite wie Johannes auf der einen neben Jesu gelegen habe; war aber die Verhandlung laut, so konnten die Jünger nicht, wie Johannes erzählt, das ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον auf so wunderliche Weise miſsverstehen, — und mit einer stotternden Frage von Seiten des Judas und leichthin gesprochenen Antwort Jesu wird man sich nicht im Ernst beruhigen können [4]. Auch das ist nicht wahrscheinlich, daſs Jesus, nachdem er schon die Erklärung gegeben: der mit mir in die Schüssel taucht, wird mich verrathen, zur bestimmteren Bezeichnung des Verräthers nun noch selbst ihm einen Bissen eingetaucht haben sollte: sondern beides ist wohl dasselbe, nur verschieden referirt. Erkennt man aber einmal dieſs mit Paulus und Olshausen an, so hat man bereits dem einen oder andern Bericht so viel vergeben, daſs man sich auch über die Schwierigkeit, welche in der ausdrücklichen Antwort liegt, die Matthäus Jesum dem Verräther geben läſst, nicht mit Zwang hinüberhelfen, sondern eingestehen sollte, hier zwei abweichende Berichte vor sich zu haben, deren einer nicht darauf berechnet ist, durch den andern ergänzt zu werden.

Ist man mit Sieffert und Fritzsche zu dieser Einsicht gekommen: so fragt sich nur noch, welchem von beiden

3) Kuinöl, in Matth. p. 707.
4) Wie Olshausen, 2, S. 402. S. dagegen Sieffert, S. 148 f.

Berichten als dem ursprünglichen der Vorzug zu geben sei? Sieffert hat diese Frage mit groſser Entschiedenheit zu Gunsten des Johannes beantwortet, nicht bloſs, wie er behauptet, vermöge des Vorurtheils für die angebliche Augenzeugenschaft dieses Evangelisten, sondern auch, weil sich seine Erzählung in diesem Abschnitt durch innere Wahrheit und malerische Anschaulichkeit auf's Unverkennbarste vor der des Matthäus auszeichne, welcher leztern die Spuren der Autopsie auch hier durchaus fehlen. Während nämlich Johannes das Genaueste über die Art zu sagen wisse, wie Jesus den Verräther bezeichnet habe: klinge die Erzählung des ersten Evangeliums so, als ob seinem Verfasser nur die allgemeine Notiz, daſs Jesus seinen Verräther auch persönlich bezeichnet habe, zugekommen gewesen wäre [5]). Wenn in dieser Hinsicht allerdings von der runden Antwort, die Jesus bei Matthäus (V. 25.) dem Judas giebt, nicht geleugnet werden kann, daſs sie ganz darnach aussieht, nach jener Notiz auf ziemlich trockene Weise gemacht zu sein, und in sofern der verblümteren, also doch immer wahrscheinlicheren Art, wie Johannes diese Bezeichnung wendet, nachsteht: so ist dagegen zwischen dem ὁ ἐμβάψας oder ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ bei den zwei ersten Evangelisten, und dem johanneischen ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω, das Verhältniſs ein ganz anderes; hier nämlich ist offenbar die gröſsere Bestimmtheit der Bezeichnung, mithin die geringere Wahrscheinlichkeit des Berichts, auf Seiten des vierten Evangeliums. Bei Lukas bezeichnet Jesus den Verräther nur als einen der mit ihm bei Tische Sitzenden, und auch von dem ὁ ἐμβάψας κ. τ. λ. bei Matthäus und Markus ist die Deutung, welche Kuinöl und Henneberg [6]) von demselben geben: ei-

5) s. a. O. S. 147 ff.

6) Comm. über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, z. d. St.

Digitized by Google

ner von meinen Tischgenossen, unbestimmt welcher, — so irreleitend nicht, wie Olshausen sie dafür ausgiebt. Denn auch anf die Frage der einzelnen Jünger: bin ich's? konnte ja Jesus theils immer noch eine ausweichende Antwort zu geben für gut finden, theils verhielt sich zu dem früheren: εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με (V. 21.), nach Kuinöl's richtiger Bemerkung jene Antwort auch in diesem Sinne als angemessene Steigerung, indem sie das den Verrath noch besonders gravirende Moment der Tischgenossenschaft hervorhob. Wenn auch die Verfasser der beiden ersten Evangelien den fraglichen Ausdruck bereits so verstanden, als ob gerade Judas mit Jesu die Hand in die Schüssel getaucht, und somit jene Äusserung ihn persönlich bezeichnet hätte: so zeigt doch die Parallele bei Lukas, und bei Markus das dem ὁ ἐμβαπτόμενος vorgesezte εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, daſs ursprünglich jenes nur Epexegese von diesem war, wenn es gleich vermöge des Wunsches, eine recht bestimmte Vorherbezeichnung des Verräthers von Seiten Jesu zu haben, frühzeitig in jenem andern Sinne genommen wurde. Haben wir aber so einmal eine sagenhafte Steigerung der Bestimmtheit jener Bezeichnung: so ist auch die Art, wie das vierte Evangelium den Verräther bezeichnet werden läſst, in diese Reihe zu ziehen, und zwar müſste sie nach Sieffert die ursprüngliche gewesen sein, von welcher alle übrigen ausgegangen wären. Nun aber ist sie, wenn wir das σὺ εἶπας des Matthäus zum Voraus preiſsgeben, die bestimmteste Bezeichnungsweise, zu welcher sich der Ausdruck: meiner Tischgenossen einer, nur als ganz unbestimmt verhält, und auch der Wink: derjenige, welcher jezt eben mit mir in die Schüssel taucht, war noch weniger direkt, als wenn Jesus selbst ihm den Bissen eintauchte und reichte. Ist es denn nun im Geist der alten Sage, die bestimmteste Bezeichnung, wenn Jesus eine solche gegeben hatte, fallen zu lassen, und auf unbestimmtere zu reduciren, also das Wunder des Vorherwissens Je-

so zu verringern? Gewiſs vielmehr das Umgekehrte: so daſs Matthäus neben dem unhistorischen Bestimmten doch zugleich noch das ursprüngliche Unbestimmte aufbewahrt, Johannes dagegen dieses ganz verloren, und nur jenes behalten hat.

Geben wir auf diese Weise dasjenige, was von persönlicher Bezeichnung des Verräthers durch Jesum erzählt wird, als *post eventum* gebildet, auf, so bleibt uns doch die allgemeine Voraussicht und Vorhersage Jesu noch, daſs überhaupt einer seiner Schüler und Tischgenossen ihn verrathen werde. Doch auch schon dieſs hat Schwierigkeiten. Daſs Jesus auf den im Kreise seiner Vertrautesten brütenden Verrath von Andern aufmerksam gemacht worden wäre, davon findet sich in den Evangelien keine Spur: nur aus der Schrift scheint er auch dieses Verhängniſs herausgelesen zu haben. Wiederholt erklärt Jesus, durch den ihm bevorstehenden Verrath werde die Schrift erfüllt (Joh. 13, 18. 17, 12. vgl. Matth. 26, 24. parall.), und im vierten Evangelium (13, 18.) führt er als diese *γραφὴ* aus Ps. 41, 10. die Worte an: *ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον, ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.* Die Psalmstelle bezieht sich entweder auf die bekannten treulosen Freunde Davids, Ahitophel und Mephiboseth, oder, wenn der Psalm nicht Davidisch ist, auf Unbekannte, die mit dem Dichter desselben in ähnlichem Verhältniſs standen [7]. Von messianischer Beziehung ist so wenig eine Spur, daſs selbst Tholuck und Olshausen den angegebenen Sinn als den ursprünglichen anerkennen. Nun soll aber nach dem Lezteren in dem Schicksal Davids sich das des Messias abspiegeln; nach dem Ersteren sogar David selbst auf göttlichen Antrieb oft Ausdrücke von sich gebraucht haben, welche specielle Hinweisungen auf die Schicksale Jesu enthielten. Wenn aber Tholuck dazusezt, David selbst habe in der

7) s. de Wette, z. d. Ps.

Begeisterung diesen tieferen Sinn seiner Aussprüche nicht immer ganz begriffen: was ist dieſs anders, als ein Zugeständniſs, daſs durch die Deutung auf Christum solchen Stellen ein anderer Sinn gegeben werde, als den der Verfasser ursprünglich in dieselben gelegt hat? Daſs nun Jesus aus dieser Psalmstelle vor dem Erfolg durch natürliche Überlegung sollte herausgelesen haben, ihm stehe Verrath durch einen Freund bevor, ist um so undenkbarer, als sich keine Spur findet, daſs der Psalm unter den Juden messianisch gedeutet worden wäre: daſs aber das Göttliche in Jesu ihm eine solche Deutung an die Hand gegeben habe, ist deſswegen unmöglich, weil es eine falsche Deutung ist. Vielmehr nach dem Erfolg erst wurde der Psalmstelle eine Beziehung auf den Verrath des Judas gegeben. Das durch den gewaltsamen Tod des Messias überraschte Gemüth seiner ersten Anhänger muſs man sich in ängstlicher Geschäftigkeit denken, dieses Schicksal desselben zu begreifen, was aber bei jüdisch Gebildeten nicht hieſs, es mit Bewuſstsein und Vernunft, sondern mit der Schrift in Einklang bringen. So fanden sie nicht nur seinen Tod, sondern auch, daſs er durch die Treulosigkeit eines seiner Freunde zu Grunde gehen würde, und selbst das weitere Schicksal und Ende des Verräthers (Matth. 27, 9 f. A. G. 1, 20.) im A. T. vorhergesagt, und um für den Verrath eine A. T.liche Auctorität zu finden, bot sich am meisten jene Stelle aus Ps. 41, wo der Verfasser über Miſshandlung durch einen seiner Vertrautesten Klage führt. Diese Belege aus dem A. T. konnten die Schreiber der N. T.lichen Geschichte entweder als ihre und Anderer Reflexionen bei Meldung des Erfolgs hinzusetzen, wie die Verfasser des ersten Evangeliums und der Apostelgeschichte, wo sie das Ende des Judas referiren: oder, was noch schlagender war, sie konnten sie Jesu selbst schon vor dem Erfolg in den Mund legen, wie der Verfasser des vierten Evangeliums hier thut. Der Psalmist hatte mit seinem

אֹכֵל לַחְמִי einen solchen gemeint, der **überhaupt** das Brot mit ihm zu theilen **pflege**: leicht aber konnte es als die Bezeichnung eines solchen angesehen werden, der **jezt eben** mit dem in der Weissagung Gemeinten esse, und so wurde als Scene der Vorherbezeichnung ein Mahl Jesu mit seinen Jüngern, und wegen der Nähe des Erfolgs am schicklichsten das lezte, gewählt. An die Worte der Psalmstelle übrigens band man sich in der Art, wie man Jesum den Verräther bezeichnen lieſs, weiter nicht, sondern nahm statt des *ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον* entweder das synonyme *μετ᾽ ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης*, wie Lukas, oder, da den Synoptikern zufolge dieses lezte Mahl ein Paschamahl war, so wählte man mit Bezug auf die dem Paschamahl eigenthümliche Tunke das *ὁ ἐμβαπτόμενος μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον*, wie Markus und Matthäus. Dieſs, zuerst ganz synonym dem *ὁ τρώγων κ. τ. λ.*, als Bezeichnung irgend eines seiner Tischgenossen, wurde bald, da man eine persönliche Bezeichnung haben wollte, durch Miſsverstand so gewendet, als ob Judas zufällig zugleich mit Jesu in die Schüssel gegriffen hätte, und endlich wurde, um die Bezeichnung möglichst unmittelbar zu machen, der von Judas zugleich mit Jesu in die Schüssel getauchte Bissen vom vierten Evangelisten in einen solchen verwandelt, den Jesus dem Verräther eingetaucht und gegeben habe.

Auch sonst ist in der johanneischen Darstellung dieser Scene Manches, was gar nicht natürlich, wie Sieffert will, sondern vielmehr gemacht erscheint. Die Art, wie Petrus sich der Vermittlung des Schooſsjüngers bedienen muſs, um von Jesu einen näheren Wink über den Verräther herauszubringen, wie sie den Synoptikern fremd ist, so gehört sie auch nur zu der unhistorischen Wendung, welche, wie oben auseinandergesezt, das vierte Evangelium dem Verhältniſs der beiden Apostel giebt. Die unter einer Handlung der Freundschaft, wie das Reichen des Bissens, verborgene Bezeichnung im schlimmen Sinne ferner

hat immer etwas Unwahres und Widriges, was man auch von zum Grunde liegenden Absichten, den Verräther noch zu rühren u. dergl., erdenken mag. Endlich auch das ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον, man mag es zu mildern suchen, wie man will [8]), ist doch immer hart, und mit einem gewissen Troz dem hereinbrechenden Schicksal gegenüber gesprochen, und ehe ich die Worte durch irgend eine Künstelei als von Jesu gesprochene rechtfertige, stimme ich lieber dem Verfasser der Probabilien bei, welcher in denselben das Bestreben des vierten Evangelisten sieht, die gewöhnliche Darstellung, welcher zufolge Jesus den Verrath vorauswuſste und nicht hinderte, durch die Wendung, er habe den Verräther sogar zur Beschleunigung seines Vorhabens aufgefordert, zu überbieten [9]).

Wie dem Judas den Verrath, so soll Jesus dem Petrus die Verleugnung vorhergesagt haben, und zwar mit der besonders genauen Zeitbestimmung, daſs, ehe am nächsten Frühmorgen der Hahn (nach Markus zweimal) krähe, Petrus ihn dreimal verleugnet haben werde (Matth. 26, 33 ff. parall.), was den Evangelien zufolge auf's Genauste eingetroffen ist. Nicht mit Unrecht ist hier von rationalistischer Seite bemerkt worden, die Erstreckung der Sehergabe auf solche Nebenzüge, wie der Hahnenschrei, müsse Befremden erregen; ebenso, daſs Jesus, statt zu warnen, vielmehr den Erfolg wie unvermeidlich vorhersage [10]), was allerdings ganz nach der Art des tragischen Fatums der Griechen lautet, wo der Mensch in das ihm vom Ora-

8) s. Lücke und Tholuck, z. d. St.

9) p. 62: reliqui quidem narrant evangelistae, servatorem scivisse proditionis consilium, nec impedivisse; ipsum vero excitâsse Judam ad proditionem, nemo eorum dicit, neque convenit hoc Jesu.

10) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 538. L. J. 1, b, S. 192. Hase, L. J. §. 137.

kel Vorhergesagte, indem er es vermeiden will, dennoch hineingeräth. Freilich, wenn dann Paulus weder das *οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ*, noch das *ἀπαρνεῖσθαι*, noch das *τρὶς* in der genauen, wörtlichen Bedeutung gesprochen wissen will, sondern der ganzen Rede nur den ungefähren und problematischen Sinn giebt: so leicht zu erschüttern sei die vermeinte Festigkeit des Jüngers, daſs zwischen jezt und dem nächsten Morgen schon Ereignisse eintreten können, die ihn veranlassen würden, mehr als Einmal an ihm irre und ihm untreu zu werden: so ist dieſs nicht die rechte Art, die Schwierigkeit des evangelischen Berichts aus dem Wege zu räumen; die Jesu in den Mund gelegten Worte stimmen mit dem nachherigen Erfolg so genau überein, daſs hier an ein bloſs zufälliges Zusammentreffen nicht gedacht werden kann. Sondern in diesem Zusammenhang von lauter *vaticiniis post eventum* werden wir auch hier annehmen müssen, daſs, nachdem wirklich Petrus in jener Nacht Jesum mehrmals verleugnet hatte, die Vorherverkündigung davon Jesu in den Mund gelegt wurde, mit der üblichen Zeitbestimmung vom Hahnenschrei [11]), und mit der Reduktion auf die runde Zahl von drei Verleugnungsfällen. Daſs diese Zeit- und Zahlbestimmung in der evangelischen Überlieferung stehend blieb (ausser daſs Markus, ohne Zweifel durch eine willkührliche Künstelei, um dem *τρὶς* der Verleugnung gegenüber auch den Hahnenschrei durch eine Zahl zu bestimmen, von einem zweimaligen Rufen des Hahns spricht), dieſs scheint sich aus der Anschaulichkeit und Behaltbarkeit jener frühzeitig gewählten Ausdrücke, die sich ganz zu einer stehenden Bestimmung eigneten, ohne allzu groſse Schwierigkeit zu erklären.

Daſs endlich Jesus auch den übrigen Jüngern voraussagt, sie werden in der bevorstehenden Nacht alle an

11) vgl. Lightfoot und Paulus, z. d. St.

ihm irre werden, ihn verlassen und sich zerstreuen (Matth. 26, 31. parall. vgl. Joh. 16, 32.), hat wohl ebensowenig Anspruch, als wirkliche Weissagung festgehalten zu werden, zumal hier die zwei ersten Evangelisten in dem *γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*, die A. T. liche Stelle (Zach. 13, 7.) selber an die Hand geben, welche, zunächst von den Anhängern Jesu zur eigenen Verständigung über den Tod ihres Meisters und dessen zunächst traurige Folgen aufgesucht, bald Jesu selbst als Vorhersagung dieser Erfolge in den Mund gelegt wurde.

§. 120.

Die Einsetzung des Abendmahls.

Bei dem lezten Mahle war es, nach dem Bericht der drei ersten Evangelisten, mit welchem auch der Apostel Paulus (1 Kor. 11, 23 ff.) zusammenstimmt, daſs Jesus dem ungesäuerten Brot und dem Weine, was nach der Sitte des Paschafestes [1]) er als Familienhaupt unter seine Schüler zu vertheilen hatte, eine Beziehung auf seinen nahe bevorstehenden Tod gegeben hat. Während des Essens nämlich soll er einen Brotkuchen genommen, nach gesprochenem Dankgebet ihn gebrochen und seinen Jüngern gereicht haben, mit der Erklärung: *τȣτό ἐϛι τὸ σῶμά μȣ*, wozu Paulus und Lukas noch setzen: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* oder *κλώμενον*, — und ebenso hierauf, bei Paulus und Lukas nach dem Essen, soll er ihnen einen Becher Weins mit den Worten hingegeben haben: *τȣτό ἐϛι τὸ αἷμά μȣ, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, oder, nach Paulus und Lukas: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μȣ, τὸ περὶ πολλῶν*, oder *ὑπὲρ ὑμῶν, ἐκχυνόμενον*, wozu Matthäus noch sezt:

---

1) vgl. über diese vornämlich Lightfoot, horae p. 474 ff., und Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 511 ff.

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Paulus aber, was er und Lukas auch schon oben bei'm Brote hatten: τοῦτο ποιεῖτε (Paulus bei'm Wein ὁσάκις ἂν πίνητε) εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).

Der Streit der Confessionen über die Bedeutung dieser Worte, ob sie eine Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, oder ein Vorhandensein von Leib und Blut Christi mit und unter jenen Elementen, oder endlich dieſs ausdrücken, daſs Brot und Wein Christi Leib und Blut bedeuten sollen, ist als obsolet zu bezeichnen, und sollte wenigstens exegetisch deſswegen nicht mehr nachgeführt werden, weil er auf einer unrichtigen Disjunktion beruht. Nur in der Übertragung in das abstraktere Bewuſstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem τοῦτό ἐστι dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung: so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz *cum et sub specie etc.*: so ist dieſs zu künstlich; übersezt man aber: dieſs bedeutet: so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unsrer Evangelien war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genuſs des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen: so würden sie dieſs nicht verstanden; hätte man geschlossen, daſs mithin das Brot den Leib bloſs bedeute: so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben.

Hierüber also verlohnt es sich nicht, weiter zu streiten; eher kann die Frage interessiren, ob Jesus jene eigenthümlich bedeutsame Brot- und Weinaustheilung nur als einen Akt des Abschieds von seinen Jüngern, oder ob er dieselbe in der Absicht vorgenommen habe, daſs sie

auch nach seinem Hingang von seinen Anhängern zum Andenken an ihn gefeiert werden sollte? Hätten wir bloſs die Berichte der beiden ersten Evangelisten — dieſs geben hier selbst orthodoxe Theologen zu [2] — so wäre kein entscheidender Grund zu der lezteren Annahme vorhanden: allein entscheidend scheint bei Paulus und Lukas der Zusaz: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, welchem zufolge Jesus offenbar die Absicht hatte, ein Gedächtniſsmahl zu stiften, das nach Paulus die Christen feiern sollten, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ. Allein eben von diesen Zusätzen hat man neuerlich vermuthet, sie möchten nicht ursprünglich Worte Jesu gewesen sein, sondern bei der Abendmahlsfeier in der ersten Gemeinde möge der austheilende Vorsteher die Gemeindeglieder aufgefordert haben, dieses Mahl auch ferner zum Andenken Christi zu wiederholen, und aus diesem urchristlichen Ritual seien dann die Worte zu der Rede Jesu geschlagen worden [3]. Gegen diese Vermuthung sollte man nicht mit Olshausen die Auctorität des Apostels Paulus in der Überspannung geltend machen, daſs laut seiner Versicherung: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, er hier aus einer unmittelbaren Offenbarung Christi, ja daſs Christus selbst hier aus ihm spreche: da doch, wie selbst Süskind zugegeben, und neuerlich Schulz auf's Bündigste bewiesen hat [4], παραλαμβάνειν ἀπό τινος nicht ein unmittelbares Bekommen von einem, sondern nur ein mittelbares Überkommen von einem her, also durch Überlieferung, bedeuten kann. Hat aber Paulus jenen Zusaz nicht von Jesu selbst gehabt: so glaubt zwar Süskind beweisen zu können, er müsse ihm von einem Apostel mitgetheilt oder mindestens bestätigt worden sein, und meint in der Weise seiner Schule

2) Süskind, in der Abhandlung: hat Jesus das Abendmahl als einen mnemonischen Ritus angeordnet? in s. Magazin 11, S. 1 ff.

3) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 527.

4) Über das Abendmahl, S. 217 ff.

durch eine Reihe abstrakter Disjunktionen sichere Mauthlinien ziehen zu können, welche das Eindringen einer unhistorischen Sage in diesem Stücke verhindern sollen: allein die strenge Urkundlichkeit unsrer Tage darf von einer werdenden Religionsgesellschaft nicht erwartet werden, deren an verschiedenen Orten befindliche Theile noch keinen geordneten Zusammenhang und meistens nur mündlichen Verkehr hatten. Hienach das τȢτο ποιεῖτε κ. τ. λ. für einen späteren Zusaz zu den Worten Jesu zu halten, dazu darf man sich allerdings nicht durch falsche Gründe bewegen lassen, wie daſs es gegen die Demuth Jesu verstoſsen haben würde, sich selbst eine Gedächtniſsfeier zu stiften [5]) u. dergl.: wohl aber wird neben dem Stillschweigen der beiden ersten Evangelisten das in Betracht kommen, daſs, wie überhaupt eine Gedächtniſsfeier natürlicher aus dem Bedürfniſs der Zurückbleibenden, als aus dem Plane des Scheidenden hervorgeht, so auch jene Worte weit eher darnach lauten, das Bewuſstsein der ersten Gemeinde, als eine Verordnung Jesu auszusprechen.

Demnach soll nun bei'm Anblick des gebrochenen Brots und ausgegossenen Weines Jesum eine Ahnung seines nahen gewaltsamen Todes angewandelt, er soll in jenem ein Bild seines hinzurichtenden Leibes, in diesem seines zu vergieſsenden Blutes erblickt, und diesen augenblicklichen Eindruck gegen seine Jünger ausgesprochen haben [6]). Einen solchen tragischen Eindruck aber konnte Jesus nur bekommen, wenn er seinen gewaltsamen Tod mit Bestimmtheit in der Nähe sah. Er müſste also namentlich um den Verrath des Judas gewuſst haben, der sein Ende beschleunigte: aber eben hievon haben wir uns kritisch noch nicht überzeugen können, sondern eine Zurücktragung aus dem

---

5) Kaiser, bibl. Theol. 2, a, S. 39. Stephani, das h. Abendm. S. 61.

6) Paulus, a. a. O. S. 519 ff. Kaiser, a. a. O. S. 37 ff.

Erfolg vermuthen müssen. Spricht nun Jesus bei der Darreichung des Brotes und Kelches so bestimmt von dem, was ihm bevorstand, als ob es schon geschehen wäre: wie, wenn wir hier wirklich nur die Worte von solchen hätten, denen der Tod Jesu ein schon Geschehenes war, und welche nun ihre Gedanken über denselben dem scheidenden Meister in den Mund legten? Wein und Brot hatte Jesus, wenn er wirklich noch das Pascha mit seinen Jüngern feierte, sammt dem Fleisch des Lamms ihnen ausgetheilt, und nach jüdischer Sitte erklärende Worte dazu gesprochen, welche der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gewidmet waren [7]). Als nun so überraschend schnell auf jenes Pascha der gewaltsame Tod Jesu gefolgt war: da wurde seinen Anhängern am Paschafest eben das das Wichtigste, daſs es Jesus noch kurz vor seinem Tode mit ihnen gefeiert hatte; die Erklärungen, welche er ihnen nach der Sitte des Festes von dem alten Ursprung desselben gegeben hatte, fielen hinweg, und an ihre Stelle traten Erklärungen, welche gleichsam den neuen, christlichen Ursprung dieser Feier, nämlich den Tod Jesu, betrafen. Der ersten Christengemeinde war hinfort das am Pascha gebrochene Brot nicht mehr Erinnerung an die Drangsal ihrer Väter in Ägypten, sondern an die Leiden ihres Messias, ebenso war der Becher ein כוס הברכה für sie insofern, als sie in seinem rothen Weine das vergossene Blut ihres Messias er-

7) 2 Mos. 12, 26 f. ist den Israëliten geboten, wenn ihre Kinder sie fragen werden, was sie da feiern, sollen sie antworten: es ist das Paschaopfer Jehova's, der die Kinder Israël verschonte in Ägypten, u. s. f. Diess wurde nun zum Ritual bei der Paschafeier, s. Lightfoot, p. 475 f.: admovetur iterum mensa, et tum dicit ille (pater familiâs): hoc est Pascha, quod comedimus ideo, quia Deus transiit per domos patrum nostrorum in Aegypto. — Elevat manu sua azyma et dicit: azyma haec comedimus, quia non erat spatium farinae conspersae patrum nostrorum ut fermentaretur etc.

blickten, und diese Deutungen wurden Jesu statt derjenigen, welche er der Sitte gemäſs bei jenem lezten Mahl gegeben hatte, in den Mund gelegt. Daſs zur Vergegenwärtigung des Leibes Jesu nicht das Paschalamm, sondern das Brot genommen wurde, hatte seinen Grund vielleicht in der Scheue, dem Hauptbestandtheil des Paschamahls seine jüdische Bedeutung zu nehmen, so wie in der frühzeitig hervortretenden Neigung, dieses Gedächtniſsmahl vom Pascha zu lösen, und in öfterer Wiederholung zu begehen. Daſs aber bei dem das Blut Jesu vorstellenden Weine die Bezeichnung: τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης gewählt wurde, hat seinen Grund in der Rücksicht auf die Stelle 2. Mos. 24, 8, wo Moses von dem Blut, mit welchem er zur Abschlieſsung des Bundes zwischen Jehova und dem Volk in Bezug auf das Sinaitische Gesez die Israëliten besprengte, sagt: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο Κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων (LXX.).

Doch daſs Jesus bei jenem Mahle bereits sein unmittelbar bevorstehendes Ende vorhergesehen, scheint die Versicherung zu beweisen, welche er nach sämmtlichen synoptischen Berichten seinen Jüngern giebt, daſs er von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis er es neu genieſsen werde im Reich seines Vaters. Sehen wir jedoch, wie bei Lukas dieser Versicherung in Bezug auf den Wein die Erklärung Jesu vorangeht, das Pascha werde er nicht mehr genieſsen bis zur Erfüllung im Gottesreich, so ist wohl ursprünglich auch unter dem γέννημα τῆς ἀμπέλου nicht Wein überhaupt, sondern speciell der Paschatrunk verstanden gewesen, wovon man auch bei Matthäus und Markus in dem τούτου, welches sie zu γεννήματος setzen, eine Spur entdecken kann. Von Mahlzeiten im messianischen Reich sprach Jesus, gemäſs den Vorstellungen seiner Zeit, öfters, und so mag er erwartet haben, daſs in demselben namentlich das Paschamahl mit besonderer Feierlichkeit werde begangen werden. Wenn er nun

versichert, dieses Mahl nicht mehr in diesem, sondern erst in jenem Äon wieder zu genieſsen: so liegt darin erstens nicht, wie, wenn er von Essen und Trinken überhaupt spräche, daſs schon in den nächsten Tagen, sondern nur, daſs vor Ablauf eines Jahrs das Verweilen in dieser vormessianischen Weltordnung für ihn ein Ende haben werde; dieses Ende aber, zweitens, muſs er sich keineswegs durch seinen Tod, sondern kann sich dasselbe auch durch den Eintritt des messianischen Reichs herbeigeführt gedacht haben, und die bestimmte Versicherung, welche die Evangelisten ihm in den Mund legen, kann vielleicht nur ein Wunsch gewesen sein. Wie nämlich die späteren Juden bei der Paschamahlzeit sprachen: dieſs Pascha feiern wir *praesenti anno heic, futuro in terra Israël* [8]): so konnte vor der Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung des Volks der messianisch-gesinnte Israëlit bei'm Pascha wünschen, es nur dieſsmal noch im עלם הזה, das nächstemal im Reiche des Messias zu feiern [9]).

8) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 514, aus Rittangel, libra veritatis et de Paschate tractatus.

9) Wenigstens bei den späteren Juden wurde das Paschafest in eine Beziehung zum Messias gesezt, und die Befreiung Israëls durch ihn eben in der Paschanacht erwartet. Tanchuma p. 75, 1 (bei Wetstein): XV die Nisan natus est Isaacus, eo liberati sunt ex Aegypto, et eodem liberabuntur ex servitute regnorum. Vgl. Schemoth R. 18. und Rosch haschana f. 11, 1. bei Wetstein zu Matth. 26, 26. und Rittangel bei Paulus, a. a. O. S. 515.

Drittes Kapitel.

Gang nach dem Oelberg, Gefangennehmung, Verhör, Verurtheilung und Kreuzigung Jesu.

§. 121.

Jesu Seelenkampf im Garten.

Den synoptischen Berichten zufolge gieng Jesus sogleich nach Beendigung des Mahles und Absingung des Hallel, wie er überhaupt während dieser Festzeit ausserhalb Jerusalems zu übernachten pflegte (Matth. 21, 17. Luc. 22, 39.), hinaus an den Oelberg, in ein χωρίον (bei Joh. κῆπος), Gethsemane genannt (Matth. 26, 30. 36. parall.), wohin ihn Johannes, mit der ausdrücklichen Erwähnung, daſs es über den Bach Kidron gegangen sei, erst nach einer langen Reihe von Abschiedsreden (Kap. 14—17.), auf welche wir später zu reden kommen werden, aufbrechen läſst. Während an die Ankunft Jesu im Garten Johannes unmittelbar die Gefangennehmung knüpft: schieben die Synoptiker noch diejenige Scene dazwischen, welche man als den Seelenkampf Jesu zu bezeichnen pflegt.

Ihre Berichte hierüber sind nicht gleichlautend. Nach Matthäus und Markus nimmt Jesus, indem er die übrigen Jünger zurückbleiben heiſst, seine drei Vertrautesten, den Petrus und die Zebedaiden, mit sich, wird von Bangigkeit und Zagen überfallen, erklärt den Dreien, bis zum Tode betrübt zu sein, und reiſst sich auch von ihnen, indem er sie wach zu bleiben ermahnt, los, um für sich ein Gebet verrichten zu können, in welchem er, das Angesicht auf die Erde gebeugt, in der bekannten Weise um Abwendung

des Leidenskelchs fleht, übrigens Alles dem Willen seines Vaters anheimstellt. Wie er wieder zu den Jüngern kommt, findet er sie schlafend, ermahnt sie abermals zur Wachsamkeit, entfernt sich dann noch einmal und wiederholt das vorige Gebet, worauf er seine Jünger wieder schlafend antrifft. Zum drittenmal entfernt er sich nun, um das Gebet zu wiederholen, und wiederkommend findet er zum drittenmal die Jünger schlafend, erweckt sie aber jezt, um dem nahenden Verräther entgegenzugehen. — Von den beiden Dreizahlen, welche in dieser Erzählung der beiden ersten Evangelisten eine Rolle spielen, hat Lukas nichts, sondern nach ihm entfernt sich Jesus von sämmtlichen Jüngern, nachdem er sie zur Wachsamkeit ermahnt, ungefähr auf eines Steinwurfs Weite, und betet knieend, nur Einmal, aber fast mit denselben Worten, wie ihn die beiden andern beten lassen, kehrt dann zu den Jüngern zurück und erweckt sie, weil Judas mit der Schaar sich nähert. Dafür hat nun aber Lukas in der einzigen Gebetsscene, von welcher er weiſs, zwei Umstände, die den übrigen Berichterstattern fremd sind, daſs nämlich während des Gebets, unmittelbar ehe der heftigste Seelenkampf eintrat, ein Engel erschienen sei, Jesum zu stärken, während der darauf gefolgten *ἀγωνία* aber Jesus Schweiſs, wie zur Erde fallende Blutstropfen, vergossen habe.

Von jeher ist an diesem Vorgang in Gethsemane Anstoſs genommen worden, weil in demselben Jesus eine Schwäche und Todesfurcht zu zeigen scheint, welche man ihm unangemessen glauben könnte. Ein Celsus und Julian haben, in Rücksicht ohne Zweifel auf die groſsen Muster eines sterbenden Sokrates und anderer heidnischen Weisen, das Zagen Jesu vor dem Tode geschmäht [1]; ein

1) Orig. c. Cels. 2, 24: *λέγει (ὁ Κέλσος)· τί ἂν ποτνιᾶται, καὶ ὀδύρεται, καὶ τὸν τοῦ ὀλέθρου φόβον εὔχεται παραδραμεῖν, λέγων κ. τ. λ.*; — Julian in einem Fragment Theodor's von Mops

Vanini sein eigenes Benehmen bei bevorstehender Hinrichtung kühn über das von Jesu gestellt [2]., und im *evangelium Nicodemi* schlieſst der Satan aus dieser Scene, daſs Christus ein bloſser Mensch gewesen [3]). Die Ausflucht des Apokryphums, die Betrübniſs Jesu sei nur Verstellung gewesen, um dem Teufel zum Kampf mit ihm Muth zu machen [4]), ist nur das Eingeständniſs, daſs es eine wirkliche Betrübniſs jener Art bei Jesu nicht zu denken weiſs. Daher berief man sich auf den Unterschied der beiden Naturen in Christo, und schrieb die Betrübniſs und die Bitte um Abnahme des *ποτήριον* der menschlichen, die Ergebung in das *θέλημα* des Vaters aber der göttlichen Natur zu [5]). Da jedoch dieſs theils eine unzulässige Trennung im Wesen Jesu zu setzen, theils das Zagen auch nur seiner menschlichen Natur vor bevorstehenden körperlichen Leiden ihm nicht wohl anzustehen schien: so gab man seiner Bangigkeit einen geistigen Bezug, und machte sie zu einer sympathetischen, indem es nun die Ruchlosigkeit des Judas, die Gefahr, welche seinen Jüngern drohte, und das Schicksal, welches seinem Volke bevorstand, gewesen sein

---

vestia, bei Münter, Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, p. 121: *ἀλλὰ καὶ τοιαῦτα προσεύχεται, φησιν, ὁ Ἰ., οἷα ἄθλιος ἄνθρωπος, συμφορὰν φέρειν εὐκόλως ἐ δυνάμενος, καὶ ὑπ᾽ ἀγγέλε, θεὸς ὤν, ἐνισχύεται.*

2) Gramond. hist. Gall. ab exc. Henr. IV. L. 3, p. 211: Lucilius Vanini — dum in patibulum trahitur — Christo illudit in haec eadem verba: illi in extremis prae timore imbellia sudor: ego imperterritus morior.

3) Evang. Nicod. c. 20, bei Thilo, 1, S. 702 ff.: *ἐγὼ γὰρ οἶδα, ὅτι ἄνθρωπός ἐςι, καὶ ἤκεσα αὐτȣ̃ λέγοντος· ὅτι περίλυπός ἐςιν ἡ ψυχή με ἕως θανάτε.*

4) Ebendas. S. 706, erwiedert Hades dem Satan: *εἰ δὲ λέγεις, ὅτι ἤκεσας αὐτȣ̃ φοβεμένε τὸν θάνατον, παίζων σε καὶ γελῶν ἔφη τȣ̃το, θέλων, ἵνα σε ἁρπάσῃ ἐν χειρὶ δυνατῇ.*

5) So schon Origenes, c. Cels. 2, 25.

soll, was ihm solche Traurigkeit verursachte [6]). Seine Spitze erreichte dieses Streben, den Schmerz Jesu von aller sinnlichen Beimischung und Beziehung auf seine eigene Person zu reinigen, in der kirchlich gewordenen Ansicht, daſs Jesus in das Mitgefühl der Sündenschuld der ganzen Menschheit versezt gewesen sei, und Gottes Zorn über dieselbe stellvertretend empfunden habe [7]); wobei nach der Ansicht von Einigen sogar der Teufel selbst mit Jesu gerungen haben soll [8]).

Doch von einem solchen Grunde der Bangigkeit Jesu steht nichts im Texte, vielmehr, wie sonst (Matth. 20, 22 f. parall.), so muſs auch hier das *ποτήριον*, um dessen Abnahme Jesus bittet, von seinem eigenen körperlichen Leiden und Tode verstanden werden. Zugleich liegt jener kirchlichen Ansicht eine unbiblische Vorstellung von der Stellvertretung zum Grunde. Jesu Leiden ist allerdings auch schon in der Vorstellung der Synoptiker ein stellvertretendes für die Sünden Vieler; allein die Stellvertretung besteht nach ihnen nicht darin, daſs Jesus unmittelbar diese Sünden und das ihretwegen der Menschheit gebührende Leiden zu empfinden bekäme: sondern für jene Sünden, und um ihre Strafe aufzuheben, wird ihm ein persönliches Leiden aufgelegt. Wie ihn also am Kreuze nicht

---

6) Hieron. Comm. in Matth. z. d. St.: Contristabatur non timore patiendi, qui ad hoc venerat, ut pateretur, sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et rejectionem populi Judaeorum, et eversionem miserae Hierusalem.

7) Calvin, Comm. in harm. evangg. zu Matth. 26, 37: Non — mortem horruit simpliciter, quatenus transitus est e mundo, sed quia formidabile Dei tribunal illi erat ante oculos, judex ipse incomprehensibili vindicta armatus, peccata vero nostra, quorum onus illi erat impositum, sua ingenti mole eum premebant. Vgl. Luther's Hauspostille, die erste Passionspredigt.

8) Lightfoot, p. 884 f.

direkt die Sünden der Welt, und der auf diese sich beziehende Zorn Gottes, sondern die ihm beigebrachten Wunden, sammt seiner ganzen jammervollen Lage, in welche er freilich um der Sünden der Menschheit willen versezt war, schmerzten: so war es der Vorstellung der Evangelisten zufolge auch in Gethsemane nicht unmittelbar das Gefühl des Elends der Menschheit, sondern das Vorgefühl seines eigenen, allerdings an der Stelle der Menschheit zu übernehmenden Leidens, was ihn in jene Bangigkeit versezte.

Von der unhaltbar befundenen kirchlichen Ansicht des Seelenkampfs Jesu ist man in neuerer Zeit einerseits in rohen Materialismus zurückgefallen, indem man die Stimmung, welche man ethisch rechtfertigen zu können verzweifelte, zu einer rein physischen machte, und Jesu in Gethsemane eine Übelkeit zustossen lieſs [9]; eine Ansicht, welche Paulus mit einer Strenge, die er nur fleissiger auch gegen seine eigenen Erklärungen hätte kehren sollen, für eine unschickliche, textwidrige Umdeutung erklärt, dabei aber dennoch die Heumann'sche Hypothese nicht unwahrscheinlich findet, daſs zu dem innern Schmerz eine leibliche Erkältung in dem vom Kidron durchschnittenen Thalgrund wenigstens hinzugekommen sei [10]. Von der andern Seite hat man der Scene mit moderner Empfindsamkeit aufzuhelfen gesucht, und das Freundschaftsgefühl, den Trennungsschmerz, die Abschiedsgedanken, als dasjenige betrachtet, was Jesu Inneres so zerrissen habe [11]; oder ein trübes Gemisch von dem Allem, von selbstischem und theilnehmendem, sinnlichem und geistigem Schmerz vorausgesezt [12]. Paulus deutet das εἰ δυνατόν ἐϛι, παρελθέτω τὸ

9) Thiess, krit. Comm. S. 418 ff.

10) a. a. O. S. 554 f. Anm. 549.

11) Schuster, zur Erläuterung des N. T., in Eichhorn's Biblioth. 9, S. 1012 ff.

12) Hess, Geschichte Jesu, 2, S. 322 ff. Kuinöl, in Matth. p. 719.

ποτήριον als rein moralische Ängstlichkeit Jesu, ob es wirklich Gottes Wille sei, daſs er sich dem nächstbevorstehenden Angriff hingebe, ob es nicht vielmehr gottgefälliger wäre, dieser Gefahr noch auszuweichen: er macht zur bloſsen Anfrage an Gott, was offenbar die dringendste Bitte ist.

Während Olshausen sich in die kirchliche Ansicht zurückwirft, und den Machtspruch thut, die Ansicht, als hätte das äusserliche, körperliche Leiden den Kampf in Jesu hervorgerufen, müsse als eine das Wesen seiner Erscheinung vernichtende entfernt werden: haben Andere richtiger anerkannt, daſs hier allerdings der zum Affekt gewordene Wunsch, des bevorstehenden furchtbaren Leidens überhoben zu sein, die Schauer der sinnlichen Natur vor ihrer Vernichtung, sich zeigen [13]. Was nun aber auch von jeher bemerkt worden ist, um eine solche Weichheit der Stimmung Jesu von jedem Vorwurfe zu befreien: daſs die schleunige Überwindung der widerstrebenden Sinnlichkeit jeden Schein des Sündhaften wieder entferne [14]; daſs das Beben der sinnlichen Natur vor ihrer Vernichtung zu ihren wesentlichen Lebensäusserungen gehöre [15]; daſs, je reiner die menschliche Natur in einem sei, desto empfindlicher sie gegen Schmerz und Vernichtung sich verhalte [16]; daſs das Durchempfinden und Überwinden des Schmerzes gröſser sei als eine stoische Unempfindlichkeit gegen denselben [17]: immer bleibt doch die auch von Olshausen getheilte Bedenklichkeit, daſs ein solches Zagen vor körperlichem Schmerz und Tod Jesum unter einen Sokrates und manche Andere herunterzusetzen scheinen könnte.

13) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien, 1, S. 61. Hasert, ebendas. 3, 1, S. 66 ff.
14) Ullmann, a. a. O.
15) Hasert, a. a. O.
16) Luther, in der Predigt vom Leiden Christi im Garten.
17) Ambrosius in Luc. Tom. 10, 56.

Deſswegen sollte wohl derjenige auf den Dank besonders der Orthodoxen rechnen dürfen, der es unternimmt, die Glaubwürdigkeit der betreffenden Erzählungen kritisch zu untersuchen.

Auch hier indessen dürfen wir die Kritik nicht erst anfangen, welche vielmehr, namentlich durch die eigenthümliche Darstellung des dritten Evangeliums, schon längst hervorgerufen worden ist. Der stärkende Engel hat, wie aus dogmatischen Gründen der alten Kirche, so der neueren Auslegung aus kritischen Gründen, zu schaffen gemacht. Ein altes Scholion, in Betracht, *ὅτι τῆς ἰσχύος τῦ ἀγγέλυ ὀκ ἐπεδέετο ὁ ὑπὸ πάσης ἐπυρανίυ δυνάμεως φόβῳ καὶ τρόμῳ προςκυνέμενος καὶ δοξαζόμενος*, faſst das dem Engel zugeschriebene *ἐνισχύειν* als ein für stark Erklären, d. h. als Darbringung einer Doxologie [18]; wogegen Andere lieber, als Jesum einer Stärkung durch einen Engel bedürftig sein zu lassen, den *ἄγγελος ἐνισχύων* zum bösen Engel machen, welcher gegen Jesum Gewalt brauchen wollte [19]. Wenn nun auch die Orthodoxen durch die Unterscheidung des Standes der Erniedrigung und Entäusserung bei Christo von dem Stande seiner Erhöhung, oder auf ähnliche Weise, den Stachel der dogmatischen Bedenklichkeit längst abgestumpft haben: so hat sich an deren Stelle nur um so entschiedener ein kritisches Bedenken ausgebildet. In Erwägung des Verdachts, welchen nach früheren Bemerkungen angebliche Angelophanien jederzeit gegen sich haben, hat man auch in dem hier erscheinenden Engel bald einen Menschen [20], bald ein Bild für die von Jesu wiedergewonnene Ruhe [21] finden wollen. Doch der eigentliche Ort für den kritischen Angriff auf die Engelerscheinung

18) In Matthaei's N. T. p. 447.

19) Lightfoot, a. a. O.

20) Venturini, 3, 677. und vermuthungsweise auch Paulus S. 561.

21) Eichhorn, allg. Bibl. 1, S. 628. Thiess, z. d. St.

war durch den Umstand angezeigt, daſs Lukas der einzige ist, von welchem wir dieselbe erfahren [22]). Sind laut der gewöhnlichen Voraussetzung das erste und vierte Evangelium apostolischen Ursprungs: warum schweigt dann Matthäus, der doch im Garten war, von dem Engel, warum besonders Johannes, der unter den Dreien in der Nähe Jesu sich befand? Sagt man: weil sie, schlaftrunken, wie sie waren, und immerhin in einiger Entfernung, noch dazu bei Nacht, ihn nicht bemerkten, so fragt sich, woher Lukas die Notiz bekommen haben soll [23])? Daſs, sofern die Jünger die Erscheinung nicht selbst beobachtet hatten, Jesus ihnen noch in jener Nacht von derselben sollte erzählt haben, ist wegen der gespannten Stimmung jener Stunden, und der unmittelbar nach der Zurückkunft Jesu zu seinen Jüngern erfolgten Annäherung des Judas wenig wahrscheinlich; ebenso, daſs er in den Tagen der Auferstehung es ihnen sollte mitgetheilt, und diese Kunde nun nur dem dritten Evangelisten, an welchen sie doch bloſs mittelbar gelangte, der Aufzeichnung werth geschienen haben. Da auf diese Weise Alles gegen den historischen Charakter der Engelerscheinung sich vereinigt: warum sollten wir nicht auch sie, wie alle, namentlich in der Kindheitsgeschichte Jesu uns vorgekommenen Erscheinungen dieser Art, mythisch fassen? Schon Gabler hat die Ansicht vorgetragen, daſs man in der ältesten Gemeinde den schnellen Übergang von der heftigsten Gemüthsbewegung zu der ruhigsten Ergebung, welcher in jener Nacht an Jesu bemerklich war, sich der jüdischen Denkweise gemäſs durch die Dazwischenkunft eines stärkenden Engels erklärt, und diese Erklärung sich in die Erzählung ge-

---

22) vgl. hierüber und über das Folgende Gabler, im neuesten theol. Journal, 1, 2, S. 109 ff. 3, S. 217 ff.

23) vgl. Julian bei Theod. v. Mopsv. in Münter's Fragm. Patr. p. 121 f.

mischt haben möge, und Schleiermacher findet als das Wahrscheinlichste, daſs man diese, von Jesu selbst als schwer bezeichneten Augenblicke zeitig durch Engelerscheinungen hymnisch verherrlicht, und der Referent im dritten Evangelium dieses ursprünglich bloſs poëtisch Gemeinte geschichtlich genommen habe [24]. Ob diese Auffassung genügt, ob sie nicht etwas als geschichtlich zum Grunde legt, was selbst noch zum Mythischen gerechnet werden muſs, kann sich erst weiter unten zeigen.

Nicht minder anstöſsig als die Stärkung durch den Engel ist schon frühzeitig der andere dem Lukas eigenthümliche Zug, der blutige Schweiſs, gefunden worden. Wenigstens scheint es dieser vor Allem gewesen zu sein, welcher die Weglassung der ganzen Einschaltung bei Lukas V. 43. und 44. aus mehreren alten Evangelienexemplaren veranlaſst hat. Denn wie die Orthodoxen, welche nach Epiphanius [25] die Stelle ausmerzten, hauptsächlich den tiefsten Grad der Bangigkeit, der sich in dem Blutschweiſs ausdrückt, gescheut zu haben scheinen: so können besonders die doketisch Gesinnten unter denen, welche die Stelle nicht lasen [26], nur jenen Schweiſs perhorrescirt haben. Erhob man auf diese Weise früher aus dogmatischen Rücksichten gegen die Schicklichkeit des Blutschweiſses Jesu Zweifel: so hat man dieſs in neuerer Zeit aus physiologischen Gründen gegen die Möglichkeit desselben gethan. Zwar werden für das Vorkommen von blutigem Schweiſs von Aristoteles [27] bis auf die neueren Naturforscher herunter [28] Auctoritäten aufgeführt: aber man findet eine solche Erscheinung immer nur als höchste Seltenheit und als

24) Über den Lukas, S. 288.

25) Ancoratus, 31.

26) s. bei Wetstein, S. 807.

27) De part. animal. 3, 15.

28) s. bei Michaelis, Anm. z. d. St. und Kuinöl, in Luc. p. 691 f.

Symptom bestimmter Krankheiten erwähnt. Daher macht Paulus auf das ὡσεὶ aufmerksam, welchem zufolge hier nicht geradezu von einem Blutschweiſs, sondern nur von einem mit Blut vergleichbaren Schweiſs die Rede sei: diese Vergleichung aber bezieht er nur auf die dichte Tropfenbildung, und auch Olshausen stimmt ihm so weit bei, daſs die rothe Farbe des Schweiſses nicht nothwendig in der Vergleichung enthalten sei. Allein im Zusammenhang einer Erzählung, welche ein Vorspiel des blutigen Todes Jesu geben will, wird es doch immer das Natürlichste bleiben, die Vergleichung des Schweiſses mit Blutstropfen in ihrem vollen Sinne zu nehmen. — Ferner kehrt nun aber hier noch gewichtiger als bei der Engelserscheinung die Frage zurück, wie Lukas zu dieser Notiz gekommen ist, oder, um alle Fragen, die sich hier ganz wie oben gestalten, zu übergehen, wie die Jünger aus der Entfernung und in der Nacht das Herabfallen blutiger Tropfen vom Leibe Jesu bemerken konnten? Zwar soll nach Paulus nicht gesagt sein, daſs der Schweiſs herabgefallen sei, sondern, indem das καταβαίνοντες statt auf ἱδρὼς vielmehr auf die nur zur Vergleichung herbeigezogenen θρόμβοι αἵματος sich beziehe, so sei nur gemeint, daſs ein Schweiſs, so dicht und schwer wie fallende Blutstropfen, auf Jesu Stirne gestanden habe. Allein ob es heiſst: der Schweiſs fiel wie Blutstropfen auf die Erde, oder: er war wie auf die Erde fallende Blutstropfen, wird wohl ziemlich auf Eines hinauslaufen; wenigstens wäre die Vergleichung eines auf der Stirne stehenden Schweiſses mit zur Erde träufelndem Blute ungeschickt, vollends wenn mit dem Fallen auch die Farbe des Bluts aus der Vergleichung wegbleiben, und von dem ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν eigentlich nur das ὡσεὶ θρόμβοι einen bestimmten Sinn haben soll. Nehmen wir also, da wir den Umstand weder begreifen, noch uns denken können, woher der Referent eine historische Kunde von demselben haben sollte, lieber

auch diesen Zug mit Schleiermacher als einen poëtischen, welchen der Evangelist geschichtlich genommen, oder besser als einen mythischen, dessen Entstehung sich leicht aus dem Trieb erklären läſst, das Vorspiel des Leidens Jesu am Kreuze, was dieser Kampf im Garten war, dadurch zu vervollständigen, daſs nicht bloſs das psychische Moment jenes Leidens in der Bekümmerniſs, sondern auch das physische in dem Blutschweiſs sollte vorgebildet gewesen sein.

Dieser Eigenthümlichkeit des Lukas gegenüber ist seinen beiden Vorgängern, wie gesagt, die doppelte Dreizahl, der Jünger, und der Entfernungen und Gebete Jesu, eigen. Können wir hier an der ersteren keinen besondern Anstoſs nehmen, so hat doch die zweite etwas Befremdendes. Man hat zwar ein so unstetes Hinundhergehen, ein so schnell wechselndes Sichentfernen und Wiederkommen, ganz der Stimmung angemessen gefunden, in welcher Jesus damals war [29]), und ebenso in der Wiederholung des Gebets eine sachgemäſse Steigerung, eine immer vollständigere Ergebung in den Willen des Vaters nachgewiesen [30]). Allein daſs die beiden Referenten die Gänge Jesu zählen, von ἐκ δευτέρου und ἐκ τρίτου sprechen, zeigt schon, daſs ihnen gerade an der Dreizahl besonders viel gelegen war; wenn dann Matthäus zwar dem zweiten Gebet einen von dem des ersten etwas verschiedenen Ausdruck zu geben weiſs, beim dritten aber Jesum nur τὸν αὐτὸν λόγον wiederholen läſst, was Markus schon bei'm zweiten Male thut: so wird vollends deutlich, daſs sie in Verlegenheit waren, die beliebte Dreizahl der Gebete mit gehörigem Inhalt auszufüllen. Nach Olshausen soll Matthäus mit seinen drei Akten dieses Kampfs schon deſshalb gegen Lukas recht haben, weil diese drei auf Jesum mit-

29) Paulus, a. a. O. S. 549.
30) Theile, in Winer's und Engelhardt's krit. Journal, 2, S. 353.

telst der Furcht gemachten Angriffe den drei Angriffen mittelst der Lust in der Versuchungsgeschichte parallel stehen. Diese Parallele ist gegründet, nur führt sie auf das entgegengesezte Resultat von demjenigen, welches Olshausen aus ihr ziehen will. Denn was ist nun wahrscheinlicher: daſs in beiden Fällen die dreimalige Wiederholung des Angriffs ihren objektiven Grund in einer verborgenen Gesezmäſsigkeit des Geisterreichs gehabt habe [31]), mithin als wirklich historisch anzusehen sei; oder daſs ihr bloſs subjektiver Grund in der Manier der Sage liege, und demnach das Vorkommen dieser Zahl uns hier so sicher wie oben bei der Versuchungsgeschichte auf etwas Mythisches hinweise?

Rechnen wir also Engel, Blutschweiſs, und die dreimalige Wiederholung der Entfernung und des Gebets Jesu als mythische Zuthaten ab: so bliebe vorläufig als historischer Kern das Faktum, daſs Jesus an jenem Abend im Garten in ein heftiges Zagen hineingerathen sei, und Gott um Abwendung seines Leidens, mit Vorbehalt jedoch der Unterwerfung unter seinen Willen, gebeten habe: wobei es indeſs unter Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht vom Verhältniſs unserer Evangelien nicht wenig befremden muſs, daſs dem johanneischen Evangelium selbst diese Grundzüge der in Rede stehenden Geschichte fehlen.

§. 122.

Verhältniss des vierten Evangeliums zu den Vorgängen in Gethsemane. Die johanneischen Abschiedsreden und die Scene bei Anmeldung der Hellenen.

Das Verhalten des Johannes zu den bisher erwogenen Erzählungen der Synoptiker hat zunächst die zwei Seiten, daſs er erstlich von dem, was diese geben, nichts hat, und

31) Wie etwa Mephistopheles dreimal klopfen und hereingerufen werden muss.

zweitens statt dessen etwas hat, was mit dem von den Synoptikern Erzählten unvereinbar scheint.

Was die erste, negative, Seite betrifft, so ist bei der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des vierten Evangeliums und die Richtigkeit des synoptischen Berichtes zu erklären, wie es kommt, daſs Johannes, der doch den beiden ersten Evangelien zufolge einer der drei gewesen ist, welche Jesus als die näheren Zeugen seines Kampfes mit sich nahm, den ganzen Vorgang mit Stillschweigen übergeht? Auf seine Schläfrigkeit während desselben darf man sich nicht berufen, da, wenn diese ein Hinderniſs war, sämmtliche Evangelisten, nicht Johannes allein, von der Sache schweigen müſsten. Daher zieht man auch hier das Vulgäre heran, er übergehe die Scene, weil er sie schon bei den Synoptikern sorgfältig genug dargestellt gefunden habe [1]). Allein zwischen den beiden ersten Synoptikern und dem dritten findet ja eine so bedeutende Differenz statt, daſs sie den Johannes, wenn er auf ihre Darstellungen Rücksicht nahm, auf's Dringendste auffordern muſste, in diesem Streit ein vermittelndes Wort zu sprechen. Wenn aber auch nicht aus den vor ihm liegenden Arbeiten seiner Vorgänger, so soll Johannes doch haben voraussetzen können, daſs aus der evangelischen Tradition jene Geschichte seinen Lesern hinlänglich bekannt sein werde [2]). Doch, da aus dieser Tradition die so sehr abweichenden Darstellungen der Synoptiker hervorgegangen sind, so muſs in ihr selbst schon frühzeitig ein Schwanken gewesen, und die Sache bald so bald anders erzählt worden, folglich auch von hier aus an den Verfasser des vierten Evangeliums die Aufforderung ergangen sein, diese schwankenden Erzählungen durch seine Auctorität zu berichtigen. Daher hat man neuestens auf etwas ganz Besonderes ge-

1) Olshausen, 2, S. 429.
2) Tholuck, S. 315. Lücke, 2, S. 591.

rathen, daſs nämlich Johannes die Vorgänge in Gethsemane deſswegen übergehe, um nicht durch Erwähnung des stärkenden Engels der ebionitischen Meinung Vorschub zu thun, das Höhere in Christo sei ein Engel gewesen, der sich mit ihm bei der Taufe verbunden habe, und damals, vor dem Antritt des Leidens, wie man glauben konnte, wieder von ihm geschieden sei [3]). Allein, auch abgesehen davon, daſs wir diese Hypothese schon sonst als unzureichend gefunden haben, die Auslassungen im johanneischen Evangelium zu erklären, so muſste Johannes, wenn er eine engere Beziehung Jesu auf Engel vermeiden wollte, auch noch andere Stellen aus seinem Evangelium weglassen: vor allen, worauf Lücke aufmerksam macht [4]), 1, 52. den Ausspruch von den über ihm auf- und absteigenden Engeln, dann aber auch das, zwar nur als Vermuthung etlicher Umstehenden gegebene, ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν 12, 29. Nahm er aber aus irgend einem Grunde an dem Engel im Garten ganz besondern Anstoſs: so konnte doch hierin nur ein Grund liegen, mit Matthäus und Markus die Dazwischenkunft des Engels, nicht aber die ganze, von der Angelophanie wohl trennbare Geschichte wegzulassen.

Will sich nun schon das Fehlen der Begebenheit bei Johannes nicht erklären lassen: so wächst die Schwierigkeit, wenn wir dasjenige erwägen, was derselbe statt dieser Scene im Garten über die Stimmung Jesu in den lezten Stunden vor seiner Gefangennehmung mittheilt. Nämlich an der gleichen Stelle zwar, welche die Synoptiker dem Seelenkampf anweisen, hat Johannes nichts, indem er nach Jesu Ankunft im Garten sogleich die Verhaftung erfolgen läſst: aber unmittelbar vorher, bei und nach dem lezten Mahl, hat er Reden, von einer Stimmung beseelt, auf welche dergleichen Scenen, wie sie laut der synopti-

3) Schneckenburger, Beiträge, S. 65 f.
4) Comm. 1, S. 177 f.

schen Berichte im Garten vorgegangen sein sollen, nicht wohl gefolgt sein können. In den Abschiedsreden bei Johannes nämlich, Kap. 14—17, spricht Jesus ganz wie einer, der das bevorstehende Leiden innerlich schon völlig überwunden hat; von einem Standpunkt, welchem der Tod in den Strahlen der auf ihn folgenden Herrlichkeit verschwimmt; mit einer göttlichen Ruhe, die in der Gewiſsheit ihrer Unerschütterlichkeit heiter ist: wie konnte ihm unmittelbar darauf diese Ruhe in der heftigsten Gemüthsbewegung, diese Heiterkeit in Todesbetrübniſs untergehen, und er aus dem schon gewonnenen Sieg wieder zum schwankenden Kampf, in welchem er der Stärkung durch einen Engel bedurfte, zurücksinken? In jenen Abschiedsreden ist er es durchaus, welcher aus der Fülle seiner inneren Klarheit und Sicherheit die zagenden Freunde beruhigt: und nun soll er bei den schlaftrunkenen Schülern geistigen Beistand gesucht haben, indem er sie mit ihm zu wachen bat; dort ist er der heilsamen Wirkungen seines bevorstehenden Todes so gewiſs, daſs er die Jünger versichert, es sei gut, daſs er hingehe, sonst käme der παράκλητος nicht zu ihnen: nun soll er hier wieder gezweifelt haben, ob sein Tod auch wirklich des Vaters Wille sei; dort zeigt er ein Bewuſstsein, welches in der Nothwendigkeit des Todes dadurch, daſs es diese begreift, die Freiheit wiederfindet, so daſs sein Sterbenwollen mit dem göttlichen Willen, daſs er sterben solle, eins ist: hier gehen diese beiden Willen so auseinander, daſs sich der subjektive unter den absoluten zwar freiwillig, aber doch nur schmerzhaft, beugt. Und diese beiden so entgegengesetzten Stimmungen sind nicht etwa durch eine zwischeneingetretene schreckende Begebenheit, sondern nur durch den geringen Zeitraum getrennt, welcher während des Gangs aus Jerusalem über den Kidron nach dem Oelberg verlief: ganz als wäre Jesu in jenem Bache, wie den Seelen im Lethe, alle Erinnerung an die vorangegangenen Reden und Stimmungen versunken.

Digitized by Google

Man beruft sich zwar auf den Wechsel der Stimmungen, welcher natürlich, je näher dem entscheidenden Moment, desto schneller werde [5]; auf die Thatsache, daſs nicht selten im Leben gläubiger Personen eine plözliche Entziehung der höheren Lebenskräfte, eine Gottverlassenheit, eintrete, welche den doch erfolgenden Sieg erst wahrhaft groſs und bewundernswerth mache [6]. Allein diese leztere Ansicht verräth ihren ungeistigen Ursprung aus einem imaginirenden Denken (welchem die Seele etwa wie ein See erscheinen kann, der, je nachdem die zuführenden Kanäle verschlossen, oder deren Schleusen geöffnet werden, ebbt oder fluthet) sogleich durch die Widersprüche, in welche sie nach allen Seiten sich verwickelt. Der Sieg Christi über die Todesfurcht soll erst dadurch seine rechte Bedeutung gewinnen, daſs, während ein Sokrates nur siegen konnte, indem er im vollen Besiz seiner geistigen Kraftfülle blieb, Christus über die ganze Macht der Finsterniſs auch in der Verlassenheit von Gott und der Fülle seines Geistes, durch seine bloſse menschliche ψυχή, zu siegen im Stande war —: ist dieſs nicht der roheste Pelagianismus, der grellste Widerspruch gegen Kirchenlehre wie gegen gesunde Philosophie, welche gleicherweise darauf bestehen, daſs ohne Gott der Mensch nichts Gutes thun, nur durch seinen Harnisch die Pfeile des Bösewichts zurückschlagen könne? Um diesem Widerspruch gegen die Ergebnisse eines wirklichen Denkens zu entgehen, muſs jenes phantasirende Denken einen Widerspruch mit sich selbst hinzufügen, sofern nun in dem stärkenden Engel (welcher beiläufig auch gegen allen Wortverstand der Stelle zu einer bloſs innerlichen Erscheinung, die Jesus hatte, umgedeutet wird) dem in der höchsten Verlassenheit ringenden Jesu ein Zufluſs geistiger Kräfte

5) Lücke, 2, S. 592 ff.
6) Olshausen, 2, S. 429 f.

zu Theil geworden sein soll, so daſs er also doch nicht, wie vorher gerühmt worden war, ohne, sondern mit Hülfe göttlicher Kräfte gesiegt hätte: wenn nämlich nach Lukas der Engel vor dem lezten, heftigsten Momente des Kampfs, um Jesum für denselben zu stärken, erschienen sein soll. Doch ehe man so offenbar sich selbst widerspricht, widerspricht man lieber versteckt dem Text, und so verdreht nun Olshausen die Stellung der Momente, indem er ohne Weiteres annimmt, die Stärkung sei nach dem dreimaligen Gebete, also nach bereits errungenem Siege, eingetreten, zu welchem Behuf dann das nach Erwähnung des Engels stehende *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο* mit höchster Willkühr als Plusquamperfectum gedeutet wird.

Doch auch abgesehen von dieser sinnlichen Ausmalung des Grundes, welcher den schnellen Wechsel in Jesu Stimmung herbeigeführt haben soll, ist die Annahme eines solchen auch an sich von vielen Schwierigkeiten gedrückt. Näher nämlich wäre, was hier bei Jesu stattfände, nicht ein bloser Wechsel, sondern ein Rückfall der bedenklichsten Art. Namentlich in dem sogenannten hohenpriesterlichen Gebete, Joh. 17, hatte Jesus seine Rechnung mit dem Vater völlig abgeschlossen; jedes Zagen in Bezug auf das, was ihm bevorstand, lag hier bereits so weit hinter ihm, daſs er über sein eigenes Leiden kein Wort verlor, und nur der Drangsale gedachte, welche seinen Freunden drohten; den Hauptinhalt seiner Unterhaltung mit dem Vater bildete die Herrlichkeit, in welche er sofort einzugehen, und die Seligkeit, welche er den Seinigen erworben zu haben hoffte: so daſs sein Hingang zum Schauplaz der Gefangennehmung ganz den Charakter hat, dem innerlich und wesentlich bereits Vollzogenen nur noch die äussere Verwirklichung als accidentelle Beigabe hinzuzufügen. Wenn nun Jesus nach diesem Abschlusse die Rechnung mit Gott noch einmal eröffnete, wenn er, nachdem er sich schon Sieger gemeint,

noch einmal in ängstlichen Kampf zurücksank: müſste er da nicht sich fragen lassen: warum hast du, statt in eiteln Hoffnungen der Herrlichkeit zu schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken des bevorstehenden Leidens beschäftigt, um dir durch solche Vorbereitung die gefährliche Überraschung durch das Herannahen desselben zu ersparen? warum hast du Triumph gerufen, ehe du gekämpft hattest, um dann bei Annäherung des Kampfs mit Beschämung um Hülfe rufen zu müssen? In der That, nach der in jenen Abschiedsreden, und besonders im Schluſsgebet, ausgesprochenen Gewiſsheit des bereits errungenen Siegs wäre das Herabsinken in eine Stimmung, wie sie die Synoptiker schildern, ein sehr demüthigender Rückfall gewesen, welchen Jesus nicht vorausgesehen haben könnte, sonst würde er sich vorher nicht so selbstgewiſs ausgesprochen haben, welcher demnach beweisen würde, daſs er sich über sich selbst getäuscht, daſs er sich für stärker genommen hätte, als er sich wirklich fand, und daſs er jene zu hohe Meinung von sich nicht ohne einige Vermessenheit ausgesprochen hätte. Wer nun dieſs dem sonstigen, ebenso besonnenen als bescheidenen Wesen Jesu nicht angemessen findet, der wird sich zu dem Dilemma gedrungen fühlen, daſs entweder die johanneischen Abschiedsreden, und namentlich das Schluſsgebet, oder aber die Vorgänge in Gethsemane nicht historisch sein können.

Schade, daſs bei der Entscheidung hierüber die Theologen mehr von dogmatischen Vorurtheilen, als von kritischen Gründen ausgegangen sind. Usteri's Behauptung wenigstens, daſs nur die johanneische Darstellung der Stimmung Jesu in seinen letzten Stunden die richtige, die der Synoptiker aber unhistorisch sei [7], wird man nur aus der Anhänglichkeit ihres Urhebers an die Paragraphen der

7) Commentatio critica, qua Evangelium Joannis genuinum esse — ostenditur, p. 57 ff.

Schleiermacher'schen Dogmatik erklärlich finden, in welcher der Begriff der Unsündlichkeit Christi auf eine Weise gespannt wird, die selbst das Kleinste von Kampf ausschlieſst; denn daſs, abgesehen von solchen Voraussetzungen, die johanneische Darstellung der lezten Stunden Jesu eine natürlichere und sachgemäſsere wäre, möchte schwer nachzuweisen sein. Eher könnte umgekehrt Bretschneider recht zu haben scheinen, wenn er für die Synoptiker die gröſsere Natürlichkeit und innere Wahrheit der Schilderung in Anspruch nimmt [8]: wenn nur nicht die Art, wie ihm an den von Johannes in diesen Zeitpunkt gestellten Reden hauptsächlich das Dogmatische und Metaphysische zuwider ist, an den Ursprung seiner ganzen Polemik gegen den Johannes aus dem Widerwillen seiner kritischen Reflexionsphilosophie gegen den speculativen Gehalt des vierten Evangeliums erinnerte.

Ganz übrigens hat, wie auch die Probabilien bemerken, Johannes die Beängstigung Jesu in Bezug auf seinen bevorstehenden Tod nicht übergangen, nur daſs er sie schon an einer früheren Stelle, Joh. 12, 27 ff., eingefügt hat. Bei aller Verschiedenheit der Verhältnisse (da die von Johannes beschriebene Scene unmittelbar nach dem Einzug Jesu in Jerusalem vorgeht, als ihn mitten unter der Menge einige zum Fest gekommene Hellenen, ohne Zweifel Proselyten des Thors, zu sprechen wünschten) und des Hergangs selbst, findet doch zwischen diesem Vorfall und dem, welchen die Synoptiker in den lezten Abend des Lebens Jesu und in die Einsamkeit des Gartens versetzen, eine auffallende Übereinstimmung statt. Wie Jesus hier seinen Jüngern erklärt: περίλυπός ἐςιν ἡ ψυχή μȣ ἕως θα-

8) Probab. p. 33 ff. In einer etwaigen dritten Ausgabe möge doch Olshausen endlich den Verf. der Probabilien aus der Reihe derer wegstreichen, welche die synoptische Erzählung vom Kampf in Gethsemane mit Rücksicht auf das Stillschweigen des Augenzeugen Johannes für irrig halten (2, S. 428.)!

νάτȣ (Matth. 26, 38.); so sagt er dort: νῦν ἡ ψυχή μȣ τετάρακται (Joh. 12, 27.); wie er hier betet, ἵνα, εἰ δυνατόν ἐςι, παρέλθῃ ἀπ' αὐτȣ̃ ἡ ὥρα (Marc. 14, 35.): so bittet er dort: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης (Joh. ebds.); wie er aber hier sich durch die Restriktion: ἀλλ' ȣ̓ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ, beruhigt (Marc. 14, 36.): so dort durch die Reflexion: ἀλλὰ διὰ τȣ̃το ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην (Joh. ebendas.); endlich, wie hier ein ἄγγελος ἐνισχύων Jesu erscheint (Luc. 22, 43.): so ereignet sich auch dort etwas, das einige der Umstehenden zu der Äusserung veranlaſst: ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν (Joh. V. 29.). Durch diese Ähnlichkeit bewogen, haben neuere Theologen den Vorgang Joh. 12, 27 ff. mit dem in Gethsemane für identisch erklärt; wobei es nur darauf ankam, auf welche von beiden Seiten der Vorwurf ungenauer Erzählung und namentlich unrichtiger Stellung fallen sollte.

Der Richtung der neueren Evangelienkritik gemäſs ist zunächst den Synoptikern aufgebürdet worden, in dieser Sache sich geirrt zu haben. Die wahre Veranlassung des Seelenkampfs Jesu sollte nur bei Johannes zu finden sein, in der Annäherung jener Hellenen nämlich, welche ihm durch Philippus und Andreas den Wunsch zu erkennen gaben, ihn zu sehen. Diese haben ihm ohne Zweifel Anträge machen wollen, Palästina zu verlassen, und unter den auswärtigen Juden fortzuwirken; ein solcher Antrag habe einen Reiz für ihn enthalten, sich der drohenden Gefahr zu entziehen, und dieſs ihn auf einige Augenblicke in einen Zustand von Zweifel und innerem Kampf gesezt, welcher jedoch damit geendigt habe, daſs er die Hellenen nicht vor sich lieſs [9]). Das heiſst nun nichts Anderes, als mit einem, durch doppeltes, kritisches wie dogmatisches

---

9) Goldhorn, über das Schweigen des Joh. Evang. über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane, in Tzschirner's Magazin f. christl. Prediger, 1, 2, S. 1 ff.

Vorurtheil geschärften Gesicht zwischen den Zeilen des Textes gelesen; denn von einem solchen Antrag, den die Hellenen beabsichtigt hätten, ist bei Johannes keine Spur: da es doch, gesezt auch, der Evangelist habe von dem Plan der Hellenen durch diese selber nichts gewuſst, den Reden Jesu anzumerken sein müſste, daſs sich seine Gemüthsbewegung auf einen solchen Antrag bezog. Nach dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung hatte das Begehren der Hellenen keinen andern Grund, als daſs sie durch den feierlichen Einzug und das viele Reden der Leute von Jesu begierig geworden waren, den gefeierten Mann zu sehen und kennen zu lernen, und die Gemüthsbewegung, in welche Jesus bei diesem Anlaſs hineingerieth, hieng mit ihrem Begehren nur so zusammen, daſs Jesus dadurch veranlaſst wurde, an die baldige Verbreitung seines Reichs in der Heidenwelt, und an die unerläſsliche Bedingung von dieser, an seinen Tod, zu denken. Je vermittelter und entfernter aber hienach die Vorstellung seines bevorstehenden Todes Jesu vor die Seele trat: desto weniger ist zu begreifen, wie sie ihn so stark erschüttern konnte, daſs er sich gedrungen fühlte, den Vater um Rettung aus dieser Stunde anzuflehen, und wenn er einmal im Vorgefühl des Todes im Innersten erbebt haben soll, so scheinen die Synoptiker dieses Zagen an eine richtigere Stelle, in die unmittelbarste Nähe des beginnenden Leidens, zu verlegen. Auch das fällt bei der johanneischen Darstellung weg, was die Synoptiker zur Rechtfertigung der Bangigkeit Jesu an die Hand geben, daſs in der Einsamkeit des Gartens und der Nacht, deren Schauer ihn überfielen, sich eine solche Gemüthsbewegung eher begreifen, und ihre unverholene Äusserung im Kreise von lauter Vertrauten und Würdigen sich wohl rechtfertigen zu lassen scheint. Denn nach Johannes befiel jene Erschütterung Jesum am hellen Tage, mitten unter dem zuströmenden Volke, wo man sonst leichter die Fassung behält, oder vor

welchem man doch, des möglichen Miſsverständnisses wegen, stärkere Gemüthsbewegungen in sich verschlieſst.

Weit eher wird man daher der Ansicht Theile's zustimmen können, daſs der Verfasser des vierten Evangeliums die von den Synoptikern richtig eingefügte Begebenheit an einen falschen Ort gestellt habe [10]). Da Jesus zur Einleitung einer Antwort an die Hellenen, welche den durch den Einzug Verherrlichten sprechen wollten, gesagt hatte: ja, die Stunde meiner Verherrlichung ist da, aber der Verherrlichung durch den Tod (12, 23. f.): so habe dieſs den Erzähler verleitet, statt die wirkliche Antwort Jesu an die Hellenen sammt dem weiteren Verfolg anzugeben, vielmehr Jesum sich ausführlich über die innere Nothwendigkeit seines Todes verbreiten zu lassen, wo er dann fast unbewuſst auch die Schilderung des inneren Kampfs, den Jesus rücksichtlich seiner freiwilligen Aufopferung zu bestehen hatte, eingeflochten habe, welchen er deſswegen später, an seiner eigentlichen Stelle, übergehe. Eigen ist hiebei nur, daſs Theile der Meinung ist, eine solche Umstellung habe dem Apostel Johannes selbst begegnen können. Daſs sich ihm der Vorgang in Gethsemane, da er während desselben schlaftrunken gewesen, nicht tief eingeprägt habe, und daſs derselbe überdem durch den schnell darauf erfolgten Kreuzestod in den Hintergrund seines Bewuſstseins gerückt worden sei, dadurch könnte man etwa erklärt finden, wenn er ihn ganz übergangen, oder nur summarisch dargestellt hätte, keineswegs aber, daſs er ihn an unrechter Stelle eingefügt hat. So viel muſste er doch, wenn er unerachtet seiner damaligen Schläfrigkeit von dem Vorgang Notiz genommen hatte, behalten, daſs jene eigenthümliche Stimmung Jesum hart vor dem Anfang seines Leidens, und in Nacht und Einsamkeit befallen habe: wie konnte er je-

---

10) s. die Recens. von Usteri's Comment. crit., in Winer's und Engelhardt's n. kr. Journal, 2, S. 359 ff.

mals seine Erinnerung so weit verleugnen, daſs er die Scene in weit früherer Zeit, am hellen Tag und unter vielem Volke vorgehen lieſs? Um nicht auf diese Weise die Ächtheit des johanneischen Evangeliums zu gefährden, bleiben Andere dabei, mit Berufung darauf, daſs eine solche Stimmung im lezten Abschnitte des Lebens Jesu mehrmals habe vorkommen können, die Identität der beiden Scenen zu leugnen [11].

Allerdings finden zwischen der synoptischen Darstellung des Seelenkampfs Jesu und der johanneischen, auch ausser der verschiedenen äusseren Stellung, im Inhalt beider Vorgänge noch bedeutende Differenzen statt, indem namentlich die johanneische Erzählung Züge enthält, welche in den Berichten der drei ersten Evangelisten über den Vorfall in Gethsemane keine Analogie finden. Wenn nämlich zwar das Flehen des johanneischen Jesus um Rettung aus dieser Stunde bei den Synoptikern vollkommen anklingt: so fehlt es doch für die bei Johannes hinzugefügte Bitte: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα (12, 28.), an einer Parallele; ferner, wenn zwar in beiden Darstellungen von einem Engel die Rede ist, so ist doch von einer Himmelsstimme, welche im vierten Evangelium die Meinung, es sei ein Engel im Spiel gewesen, veranlaſst, bei den Synoptikern keine Spur. Sondern solche Himmelsstimmen finden wir in diesen Evangelien nur bei der Taufe und wieder in der Verklärungsgeschichte, an welche leztere auch die Bitte des johanneischen Jesus: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα, erinnern kann. In der synoptischen Beschreibung der Verklärung zwar findet sich der Ausdruck: δόξα und δοξάζειν nicht, dagegen läſst der zweite Brief Petri Jesu bei der Verklärung τιμὴν καὶ δόξαν zu Theil werden, und die Himmelsstimme aus der μεγαλοπρεποῦς δόξα erschallen (1, 17 f.). So bietet sich denn zu den beiden bisdaher be-

11) Hase, L. J. §. 134. Lücke, 2, S. 591 f. Anm.

trachteten Erzählungen noch eine dritte als Parallele dar, indem die Scene Joh. 12, 27 ff., wie einerseits durch die Bekümmerniſs und den Engel mit dem Vorgang in Gethsemane, so andrerseits durch die Bitte um Verklärung und die gewährende Himmelsstimme mit der Verklärungsgeschichte zusammenhängt. Und nun sind zwei Fälle möglich: entweder ist die johanneische Erzählung die einfache Wurzel, aus welcher auf traditionellem Wege durch Scheidung der in ihr enthaltenen Elemente die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und dem Seelenkampf hervorgewachsen sind: oder sind diese lezteren die ursprünglichen Gestaltungen, aus deren Auflösung und Verschwemmung in der Sage die johanneische Erzählung als gemischtes Produkt zusammengeflossen ist; worüber nur die Beschaffenheit der drei Anekdoten entscheiden kann. Daſs nun die synoptischen Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf klare Gemälde mit bestimmt ausgebildeten Zügen sind, kann für sich nichts beweisen, da, wie wir zur Genüge gefunden haben, eine aus sagenhaftem Boden erwachsene Erzählung ebensogut, als eine rein historische, jene Eigenschaften besitzen kann. Wäre also die johanneische Darstellung jenes Auftritts nur minder klar und bestimmt gehalten, so könnte sie deſswegen doch für den ursprünglichen, einfachen Bericht gehalten werden, aus welchem sich durch die ausschmückende und malende Arbeit der Überlieferung jene farbigeren Gebilde herausentwickelt hätten. Nun aber fehlt es der johanneischen Erzählung nicht bloſs an Bestimmtheit, sondern an Übereinstimmung mit den umgebenden Verhältnissen und mit sich selbst. Wo Jesu Antwort auf das Gesuch der Hellenen bleibt, und wo diese selber hinkommen, weiſs Niemand; die plözliche Beklemmung Jesu und die Bitte um eine Ehrenerklärung von Seiten Gottes sind nicht gehörig motivirt. Ein solches Gemisch unzusammengehöriger Theile ist aber immer das Kennzeichen eines secundä-

ren Produkts, eines zusammengeschwemmten Conglomerats: und so scheint denn der Schluſs gerechtfertigt, daſs in der johanneischen Erzählung die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen seien. Hatte dem Verfasser des vierten Evangeliums die Sage, wie es scheint, schon ziemlich verwaschen und nur in unbestimmten Umrissen, von jenen beiden Vorfällen Kunde zugeführt: so konnten ihm leicht, wie sein Begriff von δοξάζειν diese Zweiseitigkeit von Leiden und Herrlichkeit hat, beide sich vermengen; was er in der Erzählung des Seelenkampfs von einer Anrede Jesu an den Vater vernommen hatte, konnte er mit der göttlichen Stimme aus der Verklärungsgeschichte als Antwort darauf verbinden; dieser Stimme, deren näherer Inhalt, wie die Synoptiker ihn geben, ihm nicht berichtet war, gab er aus der allgemeinen Vorstellung von dieser Begebenheit, als einer Jesu zu Theil gewordenen δόξα, den Inhalt: *καὶ ἐδόξασα, καὶ πάλιν δοξάσω*, und um auf diese göttliche Erwiederung zu passen, muſste der Anrede Jesu ausser der Bitte um Rettung noch die um Verklärung hinzugefügt werden; der stärkende Engel, von welchem der vierte Evangelist vielleicht auch etwas vernommen hatte, wurde als Ansicht der Leute von dem Ursprung der Himmelsstimme mit aufgenommen; in Betreff des Zeitpunkts wurde zwischen dem der Verklärung und dem des Seelenkampfs die ungefähre Mitte gehalten, wobei die Wahl der Verhältnisse aus Unkenntniſs der ursprünglichen übel ausfiel.

Sehen wir von hier auf die Frage zurück, von welcher wir ausgegangen sind, ob wir eher die johanneischen Abschiedsreden Jesu als historisch festhalten, und dagegen die synoptische Darstellung der Scene in Gethsemane aufgeben wollen, oder umgekehrt: so werden wir vermöge des Ergebnisses unsrer eben geführten Untersuchung zu der lezteren Annahme geneigter sein. Die Schwierigkeit, welche schon darin liegt, daſs man kaum begreift, wie

Johannes diese langen Reden Jesu genau behalten konnte, hat Paulus durch die Vermuthung zu lösen geglaubt, daſs der Apostel wohl schon am nächsten Sabbat, während Jesus im Grabe lag, die Gespräche des vorigen Abends sich in die Erinnerung zurückgerufen, und sie vielleicht auch niedergeschrieben habe [12]). Allein in jener Zeit der Niedergeschlagenheit, welche auch Johannes theilte, wäre er wohl nicht im Stande gewesen, diese Reden wiederzugeben, ohne ihr eigenthümliches Colorit der ruhigsten Heiterkeit zu verwischen; sondern, wie der Wolfenbüttler sagt, wenn die Evangelisten in den paar Tagen nach Jesu Tode die Erzählung von seinen Reden und Thaten hätten zu Papier bringen sollen, so würden, da sie selber keine Hoffnung mehr hatten, auch alle verheiſsenden Reden aus ihren Evangelien weggeblieben sein [13]). Daher hat auch Lücke, in Betracht der eigenthümlich johanneischen Ausdrucksweise, welche sich namentlich in dem Schluſsgebet findet, die Behauptung, daſs Jesus mit denselben Worten gesprochen habe, welche ihm Johannes in den Mund legt, oder die Behauptung der Authentie dieser Reden im engsten Sinn, aufgegeben, aber nur um ihre Authentie im weiteren Sinn, die Ächtheit des Gedankeninhalts, desto fester zu halten [14]). Doch auch gegen diesen hat der Verfasser der Probabilien seinen Angriff gewendet, indem er namentlich in Bezug auf Kap. 17. fragt, ob es denkbar sei, daſs Jesus in der Erwartung des gewaltsamsten Todes nichts Angelegeneres zu thun gehabt habe, als mit Gott von seiner Person, seinen bisherigen Leistungen, und der zu erwartenden Herrlichkeit sich zu unterhalten? und ob es deſswegen nicht vielmehr alle Wahrscheinlichkeit habe, daſs dieses Gebet nur aus dem Sinne des Schriftstellers geflos-

12) L. J. 1, b, S. 165 f.
13) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 124.
14) 2, S. 588 f.

sen sei, welcher durch dasselbe theils seine Lehre von Jesus als dem fleischgewordenen λόγος bestätigen, theils das Ansehen der Apostel befestigen wollte [15]? In dieser Ausstellung liegt das Richtige, daſs das fragliche Schluſsgebet nicht als ein unmittelbarer Erguſs, sondern als Produkt der Reflexion, eher als eine Rede über Jesum, denn als eine Rede von ihm erscheint. Überall zeigt sich in demselben das Denken eines solchen, der schon weit vorwärts im Erfolge steht, und deſswegen die Gestalt Jesu bereits in fernem, verklärendem Duft erblickt, ein Zauber, welchen er dadurch vermehrt, daſs er seine, auf der Höhe einer fortgeschrittenen Entwicklung der christlichen Gemeinde entsprungenen Gedanken von dem Gründer derselben schon vor ihrer eigentlichen Entstehung ausgesprochen sein läſst. Aber auch in den verhergehenden Abschiedsreden erscheint Manches aus dem Erfolg heraus gesprochen. Der ganze Ton derselben erklärt sich doch am natürlichsten, wenn die Reden Werk eines solchen sind, welchem der Tod Jesu bereits ein Vergangenes war, dessen Schrecklichkeit in den segensreichen Folgen und der andächtigen Betrachtungsweise der Gemeinde sich gelind aufgelöst hatte. Im Einzelnen ist, abgesehen von dem über die Wiederkunft Gesagten, auch diejenige Wendung der christlichen Sache, welche man als Sendung des heiligen Geistes zu bezeichnen pflegt, in den Äusserungen über den Paraklet und dessen über die Welt zu haltendes Gericht (14, 16 ff. 25 f. 15, 26. 16, 7 ff. 13 ff.) mit einer Bestimmtheit vorausgesagt, welche auf die Zeit nach dem Erfolge hinzuweisen scheint.

Indem aber auch von dem nächstbevorstehenden Erfolge, dem Leiden und Tod Jesu, das bestimmte Voraussen in diesen Abschiedsreden liegt (13, 18 ff. 33. 38. 14, 30 f. 16, 5 ff. 16. 32 f.), tritt die johanneische Darstel-

15) a. a. O.

lung mit der synoptischen auf Einen Boden, da auch diese auf der Voraussetzung der genauesten Voraussicht der Stunde und des Augenblicks, wann das Leiden eintreten werde, ruht. Nicht allein bei'm lezten Mahle und bei'm Hinausgehen an den Ölberg zeigte sich dieses Vorherwissen nach den drei ersten Evangelien, indem, wie im vierten, dem Petrus eine Verleugnung, ehe der Hahn krähen werde, vorhergesagt wird; nicht nur beruht der ganze Seelenkampf im Garten auf der Voraussicht des in den nächsten Augenblicken bevorstehenden Leidens: sondern am Ende dieses Kampfes weiſs Jesus sogar auf die Minute hin zu sagen, daſs jezt der Verräther heranrücke (Matth. 26, 45 f.). Zwar behauptet Paulus, Jesus habe die Truppe der Häscher von ferne schon aus der Stadt heranrücken sehen, was allerdings, da sie Fackeln hatten, von einem Garten am Ölberg aus vielleicht möglich war; allein ohne vorher von den Planen seiner Feinde unterrichtet zu sein, konnte Jesus nicht wissen, daſs es auf ihn abgesehen sei, und jedenfalls berichten es die Evangelisten als Probe des übernatürlichen Wissens Jesu. Vom höheren Princip in ihm kann nun aber, wenn dem Obigen zufolge nicht das Vorherwissen der Katastrophe überhaupt und ihrer einzelnen Momente, dann auch nicht das ihres Zeitpunkts, ausgegangen sein; daſs ihm aber auf natürlichem Wege, durch geheime Freunde im Synedrium, oder wie sonst, die Kunde von dem vernichtenden Schlage zugekommen wäre, welchen die jüdischen Herrscher mit Hülfe eines seiner Jünger in der nächsten Nacht gegen ihn zu führen beabsichtigten, davon haben wir keine Spur in unsern Berichten, und sind also auch nicht befugt, dergleichen etwas vorauszusetzen. Sondern so, wie es uns die Referenten als Beweis seines höheren Wissens geben, müssen wir es entweder hinnehmen, oder, wenn wir dieſs nicht können, so folgt vorerst nur das Negative, daſs sie uns hier mit Unrecht eine solche Probe erzählen, woran dann zunächst

nicht das Positive grenzt, daſs jenes Wissen wohl nur ein natürliches gewesen, sondern das, daſs die evangelischen Erzähler ein Interesse gehabt haben müssen, eine übernatürliche Kunde Jesu von seinem bevorstehenden Leiden zu behaupten, ein Interesse, welches schon oben auseinandergesezt worden ist.

Was nun aber der Grund war, das Vorherwissen zu einem wirklichen Vorgefühl zu steigern, und so die Scene in Gethsemane auszubilden, liegt gleichfalls nahe. Einerseits nämlich giebt es keine augenscheinlichere Probe, daſs von einem Erfolg oder Zustand ein Vorherwissen stattgefunden hat, als wenn es bis zur Lebendigkeit eines Vorgefühls gestiegen ist, andrerseits muſs das Leiden um so furchtbarer erscheinen, wenn es schon im bloſsen Vorgefühl dem dazu Bestimmten Angst bis zum blutigen Schweiſs und die Bitte um Enthebung auspreſst. Ferner zeigte sich das Leiden Jesu in höherem Sinn als ein freiwilliges, wenn er, ehe es äusserlich an ihn kam, sich innerlich in dasselbe ergab; und endlich muſste es der urchristlichen Andacht erwünscht sein, den eigentlichen Kern dieses Leidens den profanen Augen, welchen er am Kreuze ausgesezt war, zu entziehen, und als ein Mysterium in den engeren Kreis einiger Geweihten zu verlegen. Zur Ausstattung dieser Scene bot sich neben der Schilderung des Schmerzens und Gebets, welche sich von selbst ergab, theils das von Jesu selber (Matth. 20, 22 f.) zur Bezeichnung seines Leidens gebrauchte Bild eines ποτήριον, theils A. T. liche Stellen in Klagepsalmen, 42, 6. 12. 43, 5., wo in der LXX. die ψυχὴ περίλυπος vorkommt, wobei das ἕως θανάτου Jon. 4, 9. um so näher lag, da Jesus hier wirklich dem Tode entgegengieng. Frühzeitig muſs diese Darstellung entstanden sein, weil sich schon im Hebräerbrief (5, 7.) eine Anspielung, ohne Zweifel auf diese Scene, findet. — Es war also zu wenig gesagt, wenn Gabler die Engelserscheinung für mythische Einkleidung der Thatsache erklärte, daſs

Jesus sich im tiefsten Schmerze jener Nacht plözlich gestärkt gefühlt habe: da vielmehr jener ganze Seelenkampf, weil auf unerweislichen Voraussetzungen ruhend, aufgegeben werden muſs.

Hiemit fällt das oben gestellte Dilemma weg, indem wir nicht bloſs eine von beiden, sondern beide Darstellungen der lezten Stunden Jesu vor seiner Gefangennehmung als unhistorisch bezeichnen müssen. Nur so viel bleibt von einem Unterschied des geschichtlichen Werths zwischen der synoptischen Erzählung und der johanneischen, daſs, während jene, so zu sagen, eine mythische Bildung erster Potenz ist, diese die zweite Potenz traditioneller Gestaltung zeigt, — oder näher ist jene schon eine Bildung zweiten, und somit diese des dritten Grades. Ist nämlich die den Synoptikern und dem Johannes gemeinsame Darstellung, daſs Jesus sein Leiden vorhergewuſst habe, die erste Umgestaltung, welche die fromme Sage mit der wirklichen Geschichte Jesu vornahm: so ist die Angabe der Synoptiker, er habe sein Leiden sogar vorherempfunden, die zweite Stufe des Mythischen; daſs er es aber, obwohl er es vorhergewuſst, und auch früher einmal (Joh. 12, 27 ff.) vorhergeschmeckt, doch schon lange zum Voraus völlig überwunden, und demselben, als es unmittelbar bevorstand, mit unerschütterter Ruhe in's Auge geblickt habe, — diese Darstellung des johanneischen Evangeliums ist die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher, Verschönerung.

§. 123.

Gefangennehmung Jesu.

Genau zusammentreffend mit der Erklärung Jesu an die schlafenden Jünger, daſs eben jezt der Verräther nahe, soll, während er noch redete, Judas mit einer bewaffneten Macht herangerückt sein (Matth. 26, 47. parall. vgl. Joh. 18, 3.). Diese Schaar kam den Synoptikern zufolge von

Digitized by Google

den Hohenpriestern und Ältesten, und war nach Lukas von den ϛρατηγοῖς τȣ͂ ἱερȣ͂ angeführt, also wahrscheinlich eine Abtheilung Tempelsoldaten, an welche sich übrigens, aus der Bezeichnung als ὄχλος und ihrer theilweisen Bewaffnung mit ξύλοις zu schlieſsen, noch anderes Gesindel tumultuarisch angeschlossen zu haben scheint; der Darstellung bei Johannes zufolge, welcher neben den ὑπηρέταις τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων von einer σπεῖρα und einem χιλίαρχος, ohne Erwähnung tumultuarischer Bewaffnung, spricht, scheint es, als hätten sich die jüdischen Obern auch eine Abtheilung römischen Militärs zur Unterstützung ausgebeten gehabt [1]).

Während sofort nach den drei ersten Evangelisten Judas vortritt und Jesum küſst, um ihn durch dieses verabredete Zeichen der anrückenden Schaar als denjenigen kenntlich zu machen, welchen sie zu greifen hätte: geht laut des vierten Evangeliums umgekehrt Jesus ihnen, wie es scheint, vor den Garten hinaus (ἐξελθὼν), entgegen, und bezeichnet sich selbst als denjenigen, welchen sie suchen. Diese abweichenden Darstellungen zu vereinigen, haben Einige den Hergang sich so gedacht, daſs, um eine Verhaftung seiner Jünger zu verhüten, Jesus gleich zuerst dem Haufen entgegengegangen sei, und sich zu erkennen gegeben habe; hierauf erst sei Judas hervorgetreten, und habe ihn durch den Kuſs bezeichnet [2]). Allein, hatte sich Jesus bereits selbst zu erkennen gegeben, so konnte Judas den Kuſs ersparen; denn daſs die Leute der Angabe Jesu, er sei es, den sie suchen, nicht geglaubt, und noch auf die Bekräftigung derselben durch den Kuſs des bestochenen Jüngers gewartet haben, kann nicht gesagt werden, wenn nach der Angabe des vierten Evangeliums jenes ἐγώ εἰμι so starken Eindruck auf sie machte, daſs sie zu Bo-

1) s. Lücke, z. d. St. Hase, L. J. §. 135.
2) Paulus ex., Handb. 3, b, S. 567.

den sanken. Deſswegen haben Andere die Ordnung der Scenen in der Art umgekehrt, daſs zuerst Judas, vorantretend, Jesum durch den Kuſs bezeichnet, dann aber, noch ehe der Haufe in den Garten eindringen konnte, Jesus zu ihnen hinaustretend sich zu erkennen gegeben habe [3]). Allein, wenn ihn Judas bereits durch den Kuſs bezeichnet, und er den Zweck des Kusses so gut verstanden hatte, wie es sich in seiner Erwiederung auf denselben Luc. V. 48. ausspricht: so brauchte er sich nicht noch besonders zu erkennen zu geben, da er schon kenntlich gemacht war; es zum Schutze der Jünger zu thun, war ebenso überflüssig, da er an dem verrätherischen Kusse merken muſste, es sei darauf abgesehen, ihn aus seinem Gefolge herauszufangen; that er es bloſs um seinen Muth zu zeigen, so war dieſs fast etwas schauspielerisch; überhaupt aber kommt dadurch, daſs Jesus zwischen den Judaskuſs und das gewiſs unmittelbar darauf erfolgte Eindringen der Schaar hinein dieser noch mit Fragen und Anreden entgegengetreten sein soll, in sein Benehmen eine Hast und Eilfertigkeit, welche ihm unter diesen Umständen so übel ansteht, daſs die Evangelisten schwerlich beabsichtigen, ihm eine solche zuzuschreiben. Man sollte demnach anerkennen, daſs von den beiden Darstellungen keine darauf berechnet ist, durch die andere ergänzt zu werden [4]), indem jede die Art, wie Jesus erkannt wurde, und wie Judas dabei thätig war, auf andere Weise faſst. Daſs Judas

3) Lücke, 2, S. 599. Hase, a. a. O. Olshausen, 2, S. 435.

4) Wie mag Lücke die Auslassung des Judaskusses im johanneischen Evangelium daraus erklären, dass er gar zu bekannt gewesen sei, und wie hiezu als Analogie das anführen, dass Johannes auch die Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium übergehe? da zwar diese Verhandlung als etwas hinter der Scene Vorgegangenes wohl übergangen werden konnte, keineswegs aber etwas, das, wie jener Kuss, so ganz im Vordergrund und Mittelpunkt der Handlung geschehen war.

ὁδηγὸς τοῖς συλλαβοῦσι τὸν Ἰησοῦν gewesen (A. G. 1, 16.), darin stimmen alle Evangelien zusammen. Nun aber, während nach der synoptischen Darstellung zum Geschäft des Judas ausser der Ortsbezeichnung auch noch die Bezeichnung der Person gehört, welche durch den Kuſs geschieht: läſst Johannes die Thätigkeit des Verräthers mit der Bezeichnung des Orts ihr Ende erreichen, und ihn nach der Ankunft an Ort und Stelle müſsig bei den Übrigen stehen (εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας — μετ' αὐτῶν. V. 5.). Warum die johanneische Darstellung dem Judas das Geschäft der persönlichen Bezeichnung Jesu nicht ertheilt, ist leicht zu sehen: damit nämlich Jesus nicht als ein Überlieferter, sondern als ein sich selbst Überliefernder, somit sein Leiden in höherem Grad als frei übernommenes erscheinen möchte. Man darf sich nur erinnern, wie von jeher die Gegner des Christenthums Jesu seinen Weggang aus der Stadt in den abgelegenen Garten als schimpfliche Flucht vor seinen Feinden aufrechneten [5]), um es begreiflich zu finden, daſs frühzeitig unter den Christen eine Neigung entstand, die Art, wie er sich bei seiner Verhaftung benahm, noch in höherem Grade, als dieſs in der gewöhnlichen Evangelientradition der Fall war, im Lichte einer freiwilligen Hingabe erscheinen zu lassen.

Reiht sich nun bei den Synoptikern an den Judaskuſs eine einschneidende Frage Jesu an den Verräther, so schlieſst sich bei Johannes an das von Jesu gesprochene: ἐγώ εἰμι die Erwähnung, daſs vor diesem Machtworte die zu seiner Verhaftung gekommene Schaar zurückgewichen und zu Boden gefallen sei, so daſs Jesus seine Erklärung wiederholen, und die Leute gleichsam ermuthigen muſste, ihn zu greifen. Hierin will man neuerdings kein Wunder mehr

5) So sagt der Jude des Celsus bei Orig. c. Cels. 2, 9: ἐπειδὴ ἡμεῖς ἐλέγξαντες αὐτὸν καὶ καταγνόντες ἠξιοῦμεν κολάζεσθαι, κρυπτόμενος μὲν καὶ διαδιδράσκων ἐπονειδιστότατα ἑάλω.

erblicken, sondern psychologisch soll der Eindruck Jesu auf diejenigen unter der Schaar, welche ihn schon sonst öfters gesehen und gehört hatten, gewirkt haben; wobei man sich auf die Beispiele aus dem Leben eines Marius, eines Coligny u. A. beruft [6]. Allein weder nach der synoptischen Darstellung, laut deren es der Bezeichnung Jesu durch den Kuſs, noch auch nach der johanneischen, nach welcher es der Erklärung Jesu, daſs er es sei, bedurfte, war Jesus dem Haufen genauer, am wenigsten auf eine tiefere Weise, bekannt; jene Beispiele aber beweisen nur, daſs bisweilen der gewaltige Eindruck eines Mannes mörderische Hände Einzelner oder Weniger gelähmt hat, nicht aber, daſs ein ganzes Detachement von Gerichtsdienern und Soldaten nicht bloſs zurückgewichen, sondern zu Boden gefallen wäre. Was soll es nützen, wenn Lücke zuerst Einige, dann den ganzen Haufen, niederstürzen läſst, wodurch es vollends unmöglich wird, sich die Sache auf ernsthafte Weise vorzustellen? Wir kehren daher zu den Alten zurück, welche hier allgemein ein Wunder anerkannten. Der Christus, welcher durch ein Wort seines Mundes die feindlichen Schaaren niederwirft, ist kein anderer, als derjenige, welcher nach 2. Thess. 2, 8. den Antichrist ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, d. h. aber nicht der historische, sondern der Christus der jüdischen und urchristlichen Phantasie. Der Verfasser des vierten Evangeliums insbesondere, der so oft bemerkt hatte, wie die Feinde Jesu und ihre Schergen ausser Stands gewesen seien, Hand an ihn zu legen, weil seine Stunde noch nicht gekommen gewesen sei (7, 30. 32. 44 ff. 8, 20.), war veranlaſst, nun, als die Stunde erschienen war, den wirklich gemachten Versuch zunächst noch einmal auf recht eklatante Weise miſslingen zu lassen, zumal dieſs ganz mit dem Interesse

6) Lücke, 2, S. 597 f. Olshausen, 2, S. 435. Vgl. Tholuck, S. 319.

zusammenstimmte, welches in der Beschreibung dieser ganzen Scene ihn beherrscht, die Verhaftung Jesu rein als Akt seines freien Willens darzustellen. Indem Jesus die Soldaten durch die Macht seines Wortes niederwirft, giebt er ihnen eine Probe, was er vermöchte, wenn es ihm um Befreiung zu thun wäre, und wenn er sich nun unmittelbar darauf greifen läſst, so erscheint dieſs als die freiwilligste Hingabe. So giebt Jesus im vierten Evangelium eine faktische Probe jener Macht, welche er im ersten nur mit Worten ausdrückt, wenn er zu einem seiner Jünger sagt: δοκεῖς, ὅτι οὐ δύναμαι ἄρτι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραϛήσει μοι πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων (V. 53.);

Nachdem hierauf der Verfasser des vierten Evangeliums einen früher richtig auf die geistige Bewahrung seiner Schüler bezogenen Ausspruch Jesu (17, 12.), daſs er keinen der ihm von Gott Anvertrauten verloren habe, sehr unrichtig in der Sorgfalt erfüllt gefunden, welche Jesus angewendet habe, daſs seine Jünger nicht mit ihm verhaftet würden, stimmen nun sämmtliche Evangelisten darin zusammen, daſs, als die Soldaten Hand an Jesum zu legen anfiengen, einer seiner Anhänger das Schwert gezogen, und des Hohenpriesters Knecht ein Ohr abgehauen habe, was von Jesu miſsbilligt worden sei. Doch haben Lukas und Johannes jeder einen eigenthümlichen Zug. Abgesehen davon, daſs beide das von den Vormännern unbestimmt gelassene Ohr als das rechte näher bestimmen, nennt der leztere nicht bloſs den verwundeten Knecht mit Namen, sondern bemerkt auch, daſs der hauende Jünger Petrus gewesen sei. Warum die Synoptiker den Petrus nicht nennen, hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Daſs sie den zur Zeit der Abfassung ihrer Evangelien noch lebenden Apostel nicht durch Nennung seines Namens haben compromittiren wollen [7], gehört zu den mit Recht

7) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 570.

verschollenen Fiktionen einer falsch pragmatisirenden Exegese; daſs sie aber auch sonst die Namen meistens übergehen [8]), ist in dieser Allgemeinheit nicht einmal von Matthäus wahr, welcher wohl unberühmte, gleichgültige Personen ungenannt läſst, wie einen Jairus, einen Bartimäus: daſs aber aus einer Petrusanekdote, welche so sehr in die Rolle dieses Apostels paſste, der wirkliche Matthäus, oder auch nur die vulgäre Evangelientradition, so frühzeitig und allgemein den Namen verloren haben sollte, wird man nicht sehr glaublich finden. Weit eher könnte ich mir das Umgekehrte denkbar machen, daſs die Anekdote ursprünglich ohne Namensangabe umgelaufen wäre (und warum sollte nicht auch ein sonst minder ausgezeichneter unter den Anhängern Jesu — denn nach den Synoptikern scheint es nicht einmal nothwendig einer der Zwölfe gewesen sein zu müssen — dessen Name daher eher zu vergessen war, Muth und Übereilung genug gehabt haben, in jenem Zeitpunkt das Schwert zu ziehen?), ein späterer Referent aber eine solche Handlungsweise dem raschen Charakter des Petrus besonders angemessen gefunden, und sie deſswegen aus eigener Combination ihm zugeschrieben hätte. Dann brauchen wir uns auch nicht für die Möglichkeit, daſs Johannes den Namen des Knechts wissen konnte, auf seine Bekanntschaft im hohenpriesterlichen Hause zu berufen [9]), so wenig Markus, um zur Kenntniſs des Namens von jenem Blinden zu gelangen, einer besondern Bekanntschaft in Jericho bedurfte.

Lukas hat bei dieser Schwertscene das Eigenthümliche, daſs nach ihm Jesus das Ohr des Knechts, wie es scheint durch ein Wunder, wieder geheilt hat. Während Olshausen die zufriedene Anmerkung macht, dieser Umstand erkläre am besten, wie Petrus sich unverlezt zu-

8) Ders. ebendas.

9) Wie Lücke, Tholuck und Olshausen z. d. St.

rückziehen konnte — das Erstaunen über die Heilung werde die allgemeine Aufmerksamkeit in Ansprnch genommen haben: verfolgt Paulus selbst bis nach Gethsemane den Herrn mit natürlicher Erklärung seiner Wunder. Jesus soll das verwundete Ohr durch Befühlung (ἁψάμενος) untersucht, und sofort angegeben haben, was zum Behuf der Heilung zu thun sei (ἰάσατο αὐτόν): hätte er ihn durch ein Wunder geheilt, so müſste doch auch ein Erstaunen der Anwesenden gemeldet sein. Solche Quälerei ist dieſsmal besonders unnöthig, da das Alleinstehen des Lukas mit dem fraglichen Zug und der ganze Zusammenhang der Scene uns deutlich genug sagt, was wir von der Sache zu halten haben. Jesus, der so vieles Leiden, an welchem er unschuldig war, durch seine Wunderkraft gehoben hatte, der sollte ein Leiden, welches einer von seinen Jüngern aus Anhänglichkeit an ihn, also mittelbar er selbst, verursacht hatte, ungeheilt gelassen haben? Dieſs muſste man bald undenkbar finden, und so dem Schwertstreich des Petrus eine Wunderheilung von Seiten Jesu — die lezte in der evangelischen Geschichte — sich anschlieſsen.

Hieher, unmittelbar vor seine Abführung, stellen die Synoptiker den Vorwurf, welchen Jesus den zu seiner Gefangennehmung Gekommenen machte, daſs sie ihn, der ihnen durch sein tägliches öffentliches Auftreten im Tempel die beste Gelegenheit gegeben habe, sich seiner auf die einfachste Weise zu bemächtigen, — ein schlimmes Anzeichen für die Reinheit ihrer Sache — mit so vielen Umständen, wie einen Räuher hier aussen aufsuchen. Das vierte Evangelium läſst ihn etwas Ähnliches später zu Annas sagen, dessen Erkundigung nach seinen Schülern und seiner Lehre er auf die Öffentlichkeit seines ganzen Wirkens, auf sein Lehren in Tempel und Synagoge, verweist (18, 20 f.). Wie wenn er von Beidem vernommen hätte, sowohl daſs Jesus so etwas dem Hohenpriester, als daſs er es bei seiner Gefangennehmung gesagt habe, läſst Lukas die Ho-

henpriester und Ältesten selbst bei der Verhaftung gegenwärtig sein, und Jesum hier auf jene Weise zu ihnen sprechen, was gewiſs nur Irrthum ist [10]).

Nach den zwei ersten Evangelisten fliehen nun alle Jünger, wobei Markus den speciellen Zug hat, daſs ein Jüngling, der eine Leinwand um den bloſsen Leib geworfen hatte, als man ihn greifen wollte, mit Zurücklassung der Leinwand nackt davongeflohen sei. Abgesehen von den müssigen Vermuthungen älterer und selbst neuerer Erklärer, wer dieser Jüngling gewesen sein möge, hat man mit Unrecht aus dieser Notiz auf nahe Gleichzeitigkeit des Markusevangeliums geschlossen, weil eine solche kleine, namenlose Anekdote nur in der Nähe der Personen und Begebenheiten habe interessiren können [11]): da doch dieser Zug selbst uns, in der weitesten Zeitferne, noch eine lebendige Anschauung von dem panischen Schrecken und der schnellen Flucht der Anhänger Jesu giebt, und also dem Markus, woher er ihn auch bekommen, und wie spät auch geschrieben haben mag, willkommen sein muſste.

§. 124.

Jesu Verhör vor dem Hohenpriester.

Von dem Orte der Gefangennehmung lassen die Synoptiker Jesum zum Hohenpriester, dessen Namen, Kaiphas, jedoch hier nur Matthäus nennt, Johannes aber zu Annas, dem Schwiegervater des damaligen Hohenpriesters, und von diesem erst zu Kaiphas, geführt werden (Matth. 26, 57 ff. parall. Joh. 18, 12 ff.). Und zwar wird, wie es scheint, von dem Verhör bei Kaiphas, welches den Synoptikern zufolge das Entscheidende war, im vierten Evangelium nichts erzählt, nur aus der Verhandlung vor Annas

10) Schleiermacher, über den Lukas, S. 290.
11) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 576.

Digitized by Google

wird einiges Nähere mitgetheilt. Nichts lag daher der Harmonistik näher, als die Annahme, wie sie sich z. B. schon bei Euthymius findet, Johannes habe vermöge seines Ergänzungszwecks das von den Synoptikern übergangene Verhör vor Annas nachgeholt, das vor Kaiphas aber, weil es von seinen Vorgängern ausführlich genug beschrieben war, übergangen [1]. Diese Ansicht, daſs Johannes und die Synoptiker von ganz verschiedenen Verhören reden, wird auch dadurch bestätigt, daſs der Inhalt des Verhörs auf beiden Seiten ein ganz verschiedener ist. Während nämlich bei dem, welches die Synoptiker beschreiben, nach Matthäus und Markus zuerst die falschen Zeugen gegen Jesum auftreten, hierauf der Hohepriester ihn fragt, ob er sich wirklich für den Messias ausgebe, und auf die Bejahung davon ihn der Blasphemie und des Todes schuldig erklärt, woran sich Miſshandlungen schlieſsen: so wird in dem von Johannes geschilderten Verhör Jesus nur nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre gefragt, worauf er sich auf die Öffentlichkeit seines Wirkens beruft, und nachdem er hierüber von einem Diener miſshandelt worden war, ohne daſs ein Urtheil gefällt wäre, weiter geschickt.]

Doch, wenn gleich der eigentliche, Jesum betreffende Inhalt der beiden Verhöre ein verschiedener ist, scheint die Identität einer nebenherspielenden Begebenheit sie wieder zu identificiren, indem sowohl Johannes als die Synoptiker, jeder Theil während des von ihm beschriebenen Verhörs, Jesum von Petrus verleugnet werden läſst. Um dem Widerspruch zu entgehen, daſs die Verleugnung des Petrus nach den drei ersten Evangelien während des Verhörs vor Kaiphas, nach dem vierten bei Annas vorgefallen sein müſste, hat man in der Darstellung des lezteren Evangeliums Spuren zu entdecken gewuſst, welche darauf zu deuten schienen, daſs auch sein Bericht von einem Ver-

1) Paulus, a. a. O. S. 577. Olshausen, S. 244.

hör bei Kaiphas zu verstehen sei. Gleich von Anfang nämlich, nachdem von Annas, als dem πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, die Rede gewesen, fand man es sonderbar, daſs nun eine nähere Bezeichnung des lezteren, als Urhebers von jenem verhängniſsvollen Rath, Joh. 11, 50, folge, wenn doch sofort nicht ein von ihm, sondern von dem ersteren vorgenommenes Verhör erzählt werden sollte. Dann sei auch in der Beschreibung des Verhörs selbst durchaus vom Palaste und von Fragen τοῦ ἀρχιερέως die Rede, wie doch Johannes sonst nirgends den Annas, sondern nur den Kaiphas nenne. Daſs aber auf diese Weise schon von V. 15. an von etwas bei Kaiphas Vorgegangenem die Rede sein sollte, scheint wegen V. 24. unmöglich, weil es hier erst heiſst, Annas habe Jesum zu Kaiphas geschickt, so daſs er also bis dahin bei Annas gewesen sein muſs. Schnell besonnen sezte man daher den 24ten Vers dahin, wo man ihn brauchte, nämlich hinter V. 13, und schob die Schuld, daſs er jezt weit später gelesen wird, auf die Nachlässigkeit der Abschreiber [2]). Da diese Umstellung, in ihrer Verlassenheit von kritischen Auctoritäten, als die willkührlichste Gewalthülfe erscheinen muſste, so hat man sofort versucht, ob sich nicht der Notiz V. 24, ohne sie wirklich aus ihrem Orte zu rücken, doch eine solche Deutung geben lieſse, daſs sie dem Sinne nach hinter V. 13. zu stehen käme, d. h. man nahm das ἀπέστειλεν als Plusquamperfekt, und stellte sich vor, Johannes wolle hier nachholen, was er bei V. 13. zu bemerken vergessen, daſs nämlich Annas Jesum alsbald zu Kaiphas geschickt habe, folglich das beschriebene Verhör von diesem vorgenommen worden sei [3]). Hiebei muſs man die allgemeine Möglichkeit einer solchen *enallage temporum* zugeben, aber ebenso muſs darauf beharrt werden, daſs dieselbe nicht ohne Andeu-

---

2) So z. B. Erasmus z. d. St.

3) So Tholuck, Lücke z. d. St.

tung im Zusammenhang sein darf. So, wenn hier etwa V. 23. auf Einmal Kaiphas als gegenwärtig genannt wäre, und nun V. 24. folgte: ἀπέστειλε γὰρ κ. τ. λ., so stände einer solchen Auffassung nichts im Wege: nun aber ist sie durch nichts der Art unterstützt. Überhaupt, wie Olshausen richtig bemerkt, wer sich dem Eindruck der johanneischen Erzählung allein überlieſse, würde nie auf eine andere Ansicht kommen können, als daſs sie ein Verhör vor Annas geben wolle; nur die Vergleichung der Synoptiker kann auf eine andere Deutung führen: zu einem so schlechten Schriftsteller aber wird man doch den Johannes nicht machen wollen, daſs er durch seine Darstellung unvermeidliche Miſsverständnisse veranlaſst haben sollte, die nur durch Zuhülfenehmen anderer Berichterstatter über denselben Gegenstand zu lösen wären.

Es bleibt also dabei: Johannes erzählt ein anderes Verhör als die Synoptiker, jener eines vor Annas, diese eines vor Kaiphas. Ἀρχιερεὺς konnte er den gewesenen Hohenpriester, der zugleich der Schwiegervater des regierenden war, so gut nennen als Lukas, 3, 2; die ausführliche Bezeichnung des Kaiphas aber konnte bei dessen erstmaliger Wiedererwähnung nach dem berühmten Rathschlag passend scheinen, auch wenn unmittelbar darauf nicht etwas bei ihm Vorgefallenes zu berichten war. Warum man Jesum zuerst zu Annas führte, läſst sich aus dem Einfluſs erklären, welchen dieser Mann, auch laut A. G. 4, 6, nach seinem Rücktritt von der hohenpriesterlichen Stelle noch immer ausgeübt zu haben scheint. Daſs nun aber der vierte Evangelist von dem Verhör vor Kaiphas nichts Näheres angiebt, ist um so auffallender, da in dem vor Annas, nach seiner eigenen Darstellung, nichts entschieden worden ist, mithin die Gründe und der Akt der Verurtheilung Jesu durch das jüdische Gericht in seinem Evangelium durchaus fehlen. Dieſs aus dem Ergänzungszweck erklären, heiſst dem Johannes ein gar zu verkehrtes Verfahren zur Last

legen, da, wenn er das übergieng, was die Andern schon hatten, ohne anzudeuten, daſs er es nur deſswegen weglieſs, er berechnen konnte, dadurch nur Verwirrung, und gegen sich den Schein eines falschen Berichts, zuwege zu bringen. Die Meinung, daſs das Verhör vor Annas das Hauptverhör gewesen sei, und deſswegen das andre übergangen werden dürfe, kann er auch nicht wohl gehabt haben, da er keinen Beschluſs, der in jenem gefaſst worden wäre, anzugeben weiſs; wuſste er aber endlich das Verhör vor Kaiphas als das Hauptverhör, und gab doch keine nähere Auskunft darüber, so ist freilich auch dieſs kein geschicktes Verfahren zu nennen.

In der Darstellung des Verhörs bei Kaiphas finden zwischen den beiden ersten Synoptikern und dem dritten mehrfache Abweichungen statt. Während nach jenen beiden, als man Jesum in den hohenpriesterlichen Palast brachte, die Schriftgelehrten und Ältesten bereits versammelt waren, und nun noch in der Nacht über ihn Gericht hielten, wobei zuerst Zeugen auftraten, dann der Hohepriester ihm die entscheidende Frage vorlegte, auf deren Beantwortung hin die Versammlung ihn des Todes schuldig erklärte: wird nach der Darstellung im dritten Evangelium Jesus die Nacht über im Palast des Hohenpriesters nur einstweilen verwahrt und von der Dienerschaft miſshandelt, bis erst mit Tagesanbruch das Synedrium sich versammelt, und nun, ohne daſs vorher Zeugen auftreten, der Hohepriester durch jene entscheidende Frage die Verurtheilung beschleunigt. Daſs nun die Mitglieder des hohen Raths schon in der Nacht, während Judas mit der Wache ausgerückt war, zur Empfangnahme Jesu sich versammelt haben, könnte man unwahrscheinlich finden, und insofern die Darstellung des dritten Evangeliums vorziehen wollen, welches sie erst bei Tagesanbruch zusammenkommen läſst[4]: wenn sich Lukas nur nicht diesen Vortheil

4) So Schleiermacher, über den Lukas, S. 295.

dadurch selbst wieder entzöge, daſs er die Hohenpriester und Ältesten bei der Gefangennehmung im Garten zugegen sein läſst, ein Eifer, der sie wohl auch getrieben haben würde, sich alsbald zur schleunigen Beschluſsnahme zusammenzuthun. Indeſs auch bei Matthäus und Markus ist das wunderlich, daſs, nachdem sie uns das ganze Verhör sammt der Beschluſsnahme erzählt haben, sie doch noch (27, 1. und 15, 1.) sagen: πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον, so daſs es scheint, die Synedristen haben, wenn nicht gar sich am Morgen wieder versammelt, da sie doch die ganze Nacht beisammen gewesen waren, doch jezt erst einen Beschluſs gegen Jesum gefaſst, der schon in der nächtlichen Versammlung gefaſst worden war [5]). Daſs Lukas die Verhandlung mit den ψευδομάρτυρες übergeht, erklärt Schleiermacher aus dem Umstand, daſs der Verfasser dieses Stücks im dritten Evangelium zwar vom Garten herein dem Zuge, der Jesum geleitete, gefolgt, vom hohenpriesterlichen Palast aber mit den meisten Übrigen ausgeschlossen worden sei, mithin das in diesem Vorgefallene nur vom Hörensagen erzähle. Allein ein so nahes Verhältniſs des Berichterstatters in diesem Abschnitt des Lukasevangeliums zur Thatsache kann, um aus dem Folgenden nichts zu anticipiren, auch nur um des Einen Zugs willen von der Heilung des verwundeten Knechts nicht angenommen werden. Sondern in der Überlieferung, bis sie zu ihm gelangte, muſs jene Notiz abhanden gekommen sein, von welcher schon oben bei einer andern Gelegenheit hat gehandelt werden müssen [6]).

Wie Jesus auf die Aussage der falschen Zeugen nichts erwiederte, fragte ihn den beiden ersten Evangelisten zufolge der Hohepriester, im dritten Evangelium ohne jene Veranlassung das Synedrium, ob er wirklich der Messias (der Sohn Gottes) zu sein behaupte? was er nach jenen

5) Schleiermacher a. a. O., vgl. Fritzsche, z. d. St. des Matth.
6) S. 331 ff.

beiden ohne Weiteres durch σὺ εἶπας und ἐγώ εἰμι bejaht, und hinzusezt, daſs sie von jezt an, oder demnächst (ἀπ' ἄρτι), des Menschen Sohn zur Rechten der göttlichen Macht sitzen, und in den Wolken des Himmels kommen sehen würden; nach Lukas hingegen erklärt er zuerst, daſs ihn seine Antwort doch nichts nützen werde, fügt übrigens hinzu, von jezt an werde des Menschen Sohn zur Rechten der göttlichen Macht sitzen, worauf ihn Alle gespannt fragen, ob er demnach der Sohn Gottes sei? was er bejaht. Hier spricht also Jesus die Erwartung aus, durch seinen Tod nunmehr zu der Herrlichkeit des messianischen Sitzens zur Rechten Gottes, nach Ps. 110, 1, den er schon Matth. 22, 44. auf den Messias gedeutet hatte, einzugehen. Wie lange er auch vielleicht seine messianische Verherrlichung sich ohne Vermittlung durch den Tod gedacht haben mag, weil eine solche Vermittlung in den Vorstellungen der Zeit ihm nicht scheint an die Hand gegeben gewesen zu sein: jezt, gefangen, von seinen Anhängern verlassen, dem erbitterten Synedrium gegenüber, muſste er einsehen, daſs, wenn er überhaupt noch die Überzeugung von seiner Messianität festhalten wollte, er zu seiner messianischen Verherrlichung nur durch den Tod eingehen könne; so daſs vielleicht eben jene lezte Noth des gefangenen Jesus die Geburtsstunde der Idee eines sterbenden Messias war. Wenn den zwei ersten Evangelisten zufolge Jesus zu dem καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως noch καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ sezt, so sagt er, wie schon früher, seine baldige Parusie, und zwar hier bestimmt als Wiederkunft, voraus. Nach Olshausen soll das ἀπ' ἄρτι des Matthäus nur auf καθήμενον κ. τ. λ. bezogen werden, weil es zu ἐρχόμενον κ. τ. λ. nicht passen würde, indem sich nicht denken lasse, wie Jesus sich damals schon als demnächst Kommenden habe darstellen können: eine lediglich dogmatische Bedenklichkeit, welche auf unsrem Standpunkt nicht stattfindet, auf keinem aber die gramma-

tische Auslegung so weit, wie hier bei Olshausen, verderben sollte. Auf die gedachte Erklärung Jesu zerreiſst nach Matthäus und Markus der Hohepriester seine Kleider, erklärt Jesum der Blasphemie für überwiesen, und die Versammlung erkennt ihn des Todes schuldig, wie auch nach Lukas die Versammelten bemerken, nun brauche es kein weiteres Zeugniſs mehr, da die verbrecherische Aussage von Jesu selbst vor ihren Ohren gethan worden sei.

Hieran schlieſst sich dann bei den beiden ersten Evangelisten die Miſshandlung Jesu, welche Lukas schon vor das Verhör, Johannes in das Verhör des Annas verlegt, — wahrscheinlicher, weil man nicht mehr genau wuſste, wo diese Miſshandlungen vorgefallen waren, als weil sie zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen wiederholt worden wären. Die Verübung dieser Miſshandlungen wird bei Johannes und Lukas ausdrücklich dort einem *ὑπηρέτης*, hier den *ἄνδρες συνέχοντες τὸν Ἰ.* zugeschrieben; dagegen müssen bei Markus, wenn er im Folgenden die *ὑπηρέτας* von ihnen unterscheidet, die *τινὲς ἐμπτύοντες* einige von den *πάντες* sein, welche ihn eben vorher verurtheilt hatten, und auch bei Matthäus, der, ohne ein neues Subjekt zu setzen, nur durch *τότε ἤρξαντο* fortfährt, sind es offenbar die Synedristen selbst, welche sich jene unwürdigen Handlungen erlauben, was Schleiermacher mit Recht unwahrscheinlich gefunden, und insofern die Darstellung des Lukas der des Matthäus vorgezogen hat [7]). Die Miſshandlung besteht bei Johannes in einem Backenstreich (*ῥάπισμα*), welchen ein Diener, wegen einer vermeintlich unbescheidenen Rede gegen den Hohenpriester, Jesu giebt; bei Matthäus und Markus ist es Verspeiung des Angesichts (*ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*), Schläge auf den Kopf und Backenstreiche, wozu, auch nach Lukas, das kam, daſs er bei verhülltem Haupt ge-

7) a. a. O.

schlagen und höhnend aufgefordert wurde, seinen messianischen Seherblick durch Angabe des Thäters zu beurkunden [8]). Nach Olshausen hat der Geist der Weissagung es nicht unter seiner Würde gehalten, diese Rohheiten im Einzelnen vorherzuverkündigen, und zugleich die Gemüthsverfassung zu zeichnen, welche der Heilige Gottes der unheiligen Menge entgegenstellte. Richtig wird hiezu Jes. 50, 6 f. angeführt (LXX): *τὸν νῶτόν μȣ δέδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μȣ εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μȣ ȣ̉κ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων κ. τ. λ.*, vgl. Mich. 4, 14, und für die Art, wie Jesus das Alles ertrug, die bekannte Stelle Jes. 53, 7, wo vom Knecht Gottes das Schweigen unter den Miſshandlungen hervorgehoben wird. Allein, daſs Jes. 50, 4 ff. eine Weissagung auf den Messias sei, ist ebenso gegen den Zusammenhang des Abschnitts, wie bei Jes. 53. [9]): folglich müſste das Zusammentreffen des Erfolgs mit diesen Stellen entweder menschlich beabsichtigt, oder rein zufällig gewesen sein. So wenig nun die Diener und Soldaten bei ihren Miſshandlungen die Absicht gehabt haben werden, Weissagungen an Jesu in Erfüllung gehen zu lassen: so wenig wird man diesem selbst das Affektirte zuschreiben wollen, aus dieser Absicht geschwiegen zu haben; aus dem bloſsen Zufall aber ein solches, allerdings, wie Olshausen sagt, in's Einzelne gehendes, Zusammentreffen herzuleiten, ist immer miſslich. So wahrscheinlich es also auch der rohen Sitte jener Zeit zufolge ist, daſs der gefangene Jesus miſshandelt, und unter Andrem auch so miſshandelt worden ist, wie die Evangelisten es beschreiben: so läſst sich doch kaum verkennen, daſs ihre Schilderungen nach Weissagungen gemacht sind, welche man, da Jesus einmal als Leidender und Miſshandelter ge-

8) Dass Matthäus hier der Verhüllung nicht gedenkt, ist eine Nachlässigkeit seiner Darstellung, da ohne jene Notiz das *προφήτευσον κ. τ. λ.* keinen rechten Sinn hat.

9) s. Gesenius z. d. Absch.

geben war, auf ihn bezog; ebenso, wie angemessen es auch dem Charakter Jesu ist, diese Miſshandlungen geduldig ertragen, und unbefugte Fragen mit edlem Schweigen zurückgewiesen zu haben: so hätten doch schwerlich die Evangelisten dieſs so oft und angelegentlich hervorgehoben [10]), wenn es ihnen nicht darum zu thun gewesen wäre, dadurch A. T.liche Orakel als erfüllt zu zeigen.

§. 125.

Die Verleugnung des Petrus.

Bei der Abführung Jesu aus dem Garten lassen die zwei ersten Evangelisten im Augenblick zwar alle Jünger die Flucht ergreifen, doch folgt auch bei ihnen, wie bei den übrigen, Petrus von ferne, und weiſs sich mit dem Zuge Eingang in den Hof des hohenpriesterlichen Palasts zu verschaffen. Während den Synoptikern zufolge Petrus allein es ist, der diese Probe von Muth und Anhänglichkeit an Jesum, die ihm aber bald genug zur tiefsten Demüthigung ausschlagen sollte, ablegt: gesellt ihm das vierte Evangelium den Johannes bei, und zwar so, daſs es dieser ist, welcher durch seine Bekanntschaft mit dem Hohenpriester dem Petrus Zutritt zu dessen Palast verschafft — eine Abweichung, die mit dem ganzen eigenthümlichen Verhältniſs, in welches dieses Evangelium den Petrus zu Johannes sezt, schon früher erwogen worden ist [1]).

Sämmtlichen Evangelisten zufolge war es in dieser *αὐλῇ*, daſs Petrus, eingeschüchtert durch die bedenkliche Wen-

---

10) Matth. 26, 63. vgl. Markus 14, 61: *ὁ δὲ Ἰ. ἐσιώπα.*
Matth. 27, 12: *οὐδὲν ἀπεκρίνατο.*
Matth. 27, 14. vgl. Marc. 15, 5: *καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥςε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.*
Luc. 23, 9: *αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ.*
Joh. 19, 9: *ὁ δὲ Ἰ. ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ.*

1) 1. Bd. S. 559.

dung der Sache Jesu und die hohenpriesterliche Dienerschaft, die ihn umgab, den entstandenen und wiederholt geäusserten Verdacht, daſs er zu den Anhängern des verhafteten Galiläers gehöre, durch wiederholte Versicherungen, ihn nicht zu kennen, niederzuschlagen suchte. Doch, wie bereits angedeutet, schon in Bezug auf den Inhaber dieses Lokals findet eine Abweichung zwischen dem vierten Evangelium und den übrigen statt, indem die Verleugnung nach diesen im Palast des regierenden Hohenpriesters, Kaiphas, vorgeht, nach jenem im Palaste des Annas wenigstens begonnen, und wahrscheinlich auch fortgesezt wird. Entschieden fällt bei Johannes die erste Verleugnung (18, 17.), wenn wir die im lezten §. beurtheilten Ausgleichungsversuche als abgethan betrachten, während des Verhörs vor Annas, da sie nach der Notiz, daſs Jesus zu Annas (V. 13.), und vor der, daſs er zu Kaiphas geführt worden sei (V. 24.), steht; da nun aber die zwei weiteren Akte der Verleugnung auf die Erwähnung der Abführung zu Kaiphas erst folgen (V. 25—27.), und unmittelbar nach ihnen die Ablieferung an den Pilatus erzählt wird (V. 28.): so scheinen der zweite und dritte Verleugnungsakt auch nach Johannes während des Verhörs vor Kaiphas, in dessen Palaste, vorgegangen zu sein. Allein diese Verschiedenheit der Lokalität für die erste Verleugnung und die beiden folgenden, welche ein theilweises Zusammentreffen des vierten Evangeliums mit den übrigen wäre, hat in der johanneischen Darstellung selbst ein Hinderniſs. Nachdem die erste, schon an der Pforte des Palastes von Annas vorgefallene Verleugnung gemeldet ist, heiſst es; die Dienerschaft habe sich der Kälte wegen ein Kohlenfeuer angemacht, ἦν δὲ καὶ μετ' αὐτῶν ὁ Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (V. 18.). Wenn nun später die Erzählung von der zweiten und dritten Verleugnung fast mit den nämlichen Worten: ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (V. 25.) sich eröffnet: so kann man nicht anders denken, als durch

jene erste Erwähnung des Kohlenfeuers, und daſs Petrus zu demselben getreten, solle der Umstand eingeleitet werden, daſs die zweite und dritte Verleugnung an diesem Feuer, also gleichfalls noch im Hause des Annas, vorgefallen sei. Zwar sprechen die Synoptiker (Marc. V. 54. Luc. V. 55.) auch im Hofe des Kaiphas von einem Feuer, an welchem Petrus (nur hier sitzend, wie bei Johannes stehend) sich gewärmt habe: doch daraus folgt nicht, daſs auch Johannes im Hofe des regierenden Hohenpriesters ein ähnliches Feuer sich gedacht habe, wie er nur bei Annas eines solchen gedenkt. Wer daher die Vermuthung des Euthymius zu künstlich findet, daſs die Wohnungen des Annas und Kaiphas vielleicht einen gemeinschaftlichen Hofraum gehabt, und folglich Petrus nach der Abführung Jesu vom ersteren zum lezteren an demselben Feuer habe stehen bleiben können, der nimmt lieber an, die zweite und dritte Verleugnung sei dem Johannes zufolge nicht nach, sondern eben während der Abführung Jesu von Annas zu Kaiphas geschehen [2]).

Bleibt somit die Differenz der Evangelien in Bezug auf die Örtlichkeit der Verleugnung eine totale, so haben die Einen zu Gunsten des Johannes sich dahin entschieden, daſs die versprengten Jünger über diese Scenen nur fragmentarische Nachrichten gehabt, und der in Jerusalem nicht einheimische Petrus selbst nicht gewuſst habe, in welchen Palast er zu seinem Unglück hineingekommen war, sondern er, und nach ihm die ersten Evangelisten, haben gemeint, die Verleugnungen seien im Hofe des Kaiphas vorgefallen, was jedoch der in der Stadt und dem hohenpriesterlichen Palast bekanntere Johannes berichtige [3]). Allein auch das Unglaubliche zugegeben, daſs Petrus irrig

2) So Schleiermacher, über den Lukas, S. 289. Olshausen, 2, S. 445.

3) So Paulus, a. a. O. S. 577 f.

gemeint haben sollte, im Palaste des Kaiphas geleugnet zu haben, so hätte doch gewiſs Johannes, der in diesen Tagen um den Petrus war, seine Aussage gleich damals berichtigt, so daſs jene irrige Meinung sich gar nicht hätte fixiren können. Umgekehrt, den Synoptikern recht gegeben hat man aus Respect vor Johannes immer nur so, daſs man durch eine jener Künsteleien diesen gütlich auf ihre Seite zu ziehen, und auch das von ihm Berichtete als etwas im Lokal des Kaiphas Vorgefallenes darzustellen suchte. Statt dessen müſste aber vielmehr, wer den Synoptikern recht geben wollte, den Johannes des Irrthums beschuldigen, wie, wer ihm beistimmt, die Synoptiker; ein Dilemma, in welchem uns für die eine oder andere Seite zu entscheiden, wir nicht die erforlichen Mittel haben.

In Bezug auf die einzelnen Akte der Verleugnung stimmen sämmtliche Evangelisten darin zusammen, daſs es deren, gemäſs der Vorhersage Jesu, drei gewesen seien; aber in der Beschreibung derselben weichen sie von einander ab. Zuerst Orte und Personen betreffend, geschieht nach Johannes die erste Verleugnung bereits bei'm Eintritt des Petrus gegen eine *παιδίσκη θυρωρός* (V. 17.): bei den Synoptikern erst im innern Hofraum, wo Petrus am Feuer saſs, gegen eine *παιδίσκη* (Matth. V. 69 f. parall.). Die zweite geschieht nach Johannes (V. 25.) und auch nach Lukas, der wenigstens keine Veränderung des Standpunkts anmerkt (V. 58.), am Feuer: bei Matthäus (V. 71.) und Markus (V. 68 ff.), nachdem Petrus in den vorderen Hof (*πυλὼν*, *προαύλιον*) hinausgegangen war; ferner nach Johannes gegen mehrere, nach Lukas gegen Einen Mann; nach Matthäus gegen eine andere, nach Markus gegen dieselbe Magd, vor welcher er das erstemal geleugnet hatte. Die dritte Verleugnung geschah nach Matthäus und Markus, die keine Ortsveränderung gegen die zweite bemerken, gleichfalls im vorderen Hof: nach Lukas und Johannes, sofern sie gleichfalls keines Lokalwechsels gedenken,

ohne Zweifel noch im inneren, am Feuer; ferner nach Matthäus und Markus gegen mehrere Umstehende: nach Lukas gegen Einen: nach Johannes bestimmt gegen einen Anverwandten des im Garten verwundeten Knechts. — Was für's Andere die Reden betrifft, welche bei dieser Gelegenheit gewechselt werden, so sind die Anreden der Leute bald an Petrus selbst, bald an die Umstehenden gerichtet, um sie auf ihn aufmerksam zu machen, und lauten die beiden ersten Male ziemlich gleich dahin, daſs auch er einer von den Anhängern des eben Verhafteten zu sein scheine; nur bei'm drittenmal, wo die Leute ihren Verdacht gegen Petrus motiviren wollen, gebrauchen sie nach den Synoptikern als Beweisgrund seinen galiläischen Dialekt, bei Johannes beruft sich der Verwandte des Malchus darauf, ihn im Garten bei Jesu gesehen zu haben; wo die erstere Motivirung ebenso natürlich, als die zweite, sammt der Bezeichnung dessen, der sie vorbrachte, als eines Verwandten jenes Malchus, künstlich und gemacht klingt, um die Beziehung jenes Schwertstreichs auf Petrus recht fest in die Erzählung zu verweben. In den Antworten des Petrus findet die Abweichung statt, daſs er nach Matthäus schon die zweite, nach Markus erst die dritte, bei den beiden andern gar keine seiner Verleugnungen durch einen Schwur bekräftigt; bei Matthäus ist dann an der dritten Verleugnung die Steigerung dadurch hervorgebracht, daſs zu dem ὀμνύειν noch das καταναθεματίζειν gefügt ist, was den andern gegenüber allerdings als übertreibende Darstellung erscheinen kann.

Diese so verschieden erzählten Verleugnungen dergestalt ineinander einzuschieben, daſs kein Evangelist einer unrichtigen, ja auch nur ungenauen Darstellung beschuldigt werden müſste, war nun ganz ein Geschäft für die Harmonisten. Nicht nur die älteren, supranaturalistischen Ausleger, wie Bengel, haben sich diesem Geschäft unterzogen, sondern auch neuestens noch hat sich Paulus viele

Mühe gegeben, die verschiedenen, von den Evangelisten erzählten Verleugnungsakte in schickliche Ordnung und pragmatischen Zusammenhang zu bringen. Nach ihm verleugnet Petrus den Herrn

1) vor der Pförtnerin (1te Verleugnung bei Johannes);
2) vor mehreren am Feuer Stehenden (2te bei Joh.);
3) vor einer Magd am Feuer (1te bei den Synoptikern);
4) vor einem, der nicht näher bezeichnet wird (2te bei Lukas);
5) bei'm Hinausgehen in den vordern Hof vor einer Magd (2te bei Matthäus und Markus. Aus dieser Verleugnung müſste Paulus consequenterweise zwei machen, da die Magd, welche die Umstehenden auf den Petrus aufmerksam macht, nach Markus dieselbe mit No. 3., nach Matthäus aber eine andere war);
6) vor dem Verwandten des Malchus (dritte bei Joh.);
7) vor einem, der ihn am galiläischen Dialekt erkennen will (dritte bei Lukas), welchem sofort
8) mehrere Andere beistimmen, gegen welche sich Petrus noch stärker betheuert, Jesum nicht zu kennen (dritte bei Matthäus und Markus).

Indeſs durch solche vom Respect vor der Glaubwürdigkeit der Evangelisten eingegebene Auseinanderhaltung ihrer Berichte kam man in Gefahr, die noch wichtigere Glaubwürdigkeit Jesu anzutasten; denn dieser hatte von dreimaligem Verleugnen gesprochen: nun aber soll Petrus, je nachdem man mehr oder minder consequent im Auseinanderhalten ist, 6—9 mal verleugnet haben. Die ältere Exegese half sich durch den Kanon: *abnegatio ad plures plurium interrogationes facta uno paroxysmo, pro una numeratur*[4]. Allein auch die Zulässigkeit einer solchen Zählung eingeräumt, so müſsten, da jeder der vier Referen-

4) Bengel, im Gnomon.

ten zwischen den einzelnen von ihm berichteten Verleugnungen meistens gröſsere oder kleinere Zwischenzeiten bemerklich macht, allemal gerade die von verschiedenen Evangelisten erzählten, also eine von Matthäus berichtete mit einer von Markus u. s. f., in Einem Zuge geschehen sein: was eine durchaus willkührliche Voraussetzung ist. Daher hat man sich neuerlich lieber darauf berufen, daſs das τρίς im Munde Jesu nur eine runde Zahl für ein wiederholtes Verleugnen gewesen sei, und daſs Petrus, einmal in die Verlegenheit vermeintlicher Nothlügen versunken, seine Betheurungen eher gegen 6—7, als bloſs gegen drei argwöhnisch Fragende wiederholt haben möge [5]). Allein, wenn man auch nach Lukas (V. 59 f.) die Zeitdistanz von der ersten Verleugnung bis zur lezten zu mehr als einer Stunde anschlägt, so ist doch ein solches Fragen aller Leute an allen Enden und Ecken, und daſs bei diesem so allgemeinen Verdacht Petrus doch frei ausgieng, höchst unwahrscheinlich, und wenn die Erklärer die Stimmung des Petrus während dieser Scene als eine völlige Betäubung beschreiben [6]), so geben sie hiemit vielmehr die Stimmung an, in welche der Leser hineingeräth, der in ein solches Gedränge von immer sich wiederholenden Fragen und Antworten gleichen Inhalts, dem sinn- und endlosen Fortschlagen einer in Unordnung gekommenen Uhr vergleichbar, sich hineinversetzen soll. Mit Recht hat Olshausen die Bemühung, dergleichen Differenzen wegzuschaffen, als eine unbelohnende von der Hand gewiesen: doch sucht er theils selbst unmittelbar darauf an einigen Punkten dieser Erzählung die Abweichungen auf gezwungene Weise auszugleichen, theils, wenn er darauf besteht, daſs gerade drei Verleugnungen vorgefallen, so hat doch wieder Paulus das Richtigere gesehen, wenn er das absichtliche Be-

5) Paulus, a. a. O. S. 578.
6) Hess, Geschichte Jesu, 2, S. 343.

streben der Evangelisten bemerklich macht, eben eine dreifache Ablengnung herauszubringen. Dieses Streben haben sie zunächst mit Rücksicht auf die Vorhersagung Jesu: allein, daſs dieser gerade so bestimmt von drei Verleugnungsfällen gesprochen haben sollte, ist ebenso unwahrscheinlich, als daſs er, wenn er den Ausdruck: τρὶς, gebrauchte, dieſs bloſs sprüchwörtlich gemeint habe. Sondern beide Dreizahlen sind wohl auch hier, wie sonst so oft, in der Sage entstanden, so daſs, was an jenem Abend vielleicht zu wiederholten Malen (nur nicht 8—9 mal) vorgekommen war, auf dreimal fixirt, und demgemäſs auch Jesu eine Vorherverkündigung eben dieser Zahl von Verleugnungen in den Mund gelegt wurde.

Den Endpunkt und gleichsam die Katastrophe der ganzen Verleugnungsgeschichte führt nach allen Berichten der Vorhersagung Jesu gemäſs das Krähen des Hahns herbei. Nach Markus kräht derselbe schon nach der ersten Verleugnung (V. 68.), und dann nach der dritten zum zweitenmal: bei den übrigen nur Einmal, nach dem lezten Verleugnungsakt. Während mit diesem Datum Johannes seine Darstellung beschlieſst, fügen Matthäus und Markus noch hinzu, daſs Petrus bei dem Hahnenschrei sich der Voraussagung Jesu erinnert und geweint habe; Lukas aber hat die eigenthümliche Ausführung, daſs bei'm Krähen des Hahns Jesus sich umgewendet, und den Petrus angesehen habe, worauf dieser, der Voraussage Jesu eingedenk, in bitteres Weinen ausgebrochen sei. Da nun aber nach den beiden ersten Evangelisten Petrus nicht in demselben Lokal mit Jesu, sondern ἔξω (Matth. V. 69.) oder κάτω (Marc. V. 66.) ἐν τῇ αὐλῇ, also Jesus innen oder oben im Palast war, so muſs man fragen, wie denn Jesus die Verleugnungen des Petrus habe mit anhören, und hierauf ihn ansehen können? Auf das Leztere bekommt man gewöhnlich die Antwort, Jesus sei jezt eben aus dem Palast des Annas in den des Kaiphas abgeführt worden, und habe im Vor-

Digitized by Google

übergehen den schwachen Jünger bedeutend angesehen [7]). Allein von einem solchen Abführen weiſs Lukas nichts; auch lautet sein στραφεὶς ὁ Κύριος ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ nicht sowohl, wie wenn Jesus im Gehen, als wie wenn er, abgewendet stehend, sich nach Petrus umgesehen hätte; endlich aber ist durch jene Voraussetzung noch nicht erklärt, wie Jesus zur Kenntniſs von den Verleugnungen des Jüngers gekommen war, da er bei dem Getümmel dieses Abends doch nicht wohl, wie Paulus meint, im Zimmer den auf dem Hof lautredenden Petrus hören konnte. Freilich findet sich jene ausdrückliche Unterscheidung des Ortes, wo Jesus, von dem wo Petrus war, bei Lukas nicht, sondern nach ihm könnte auch Jesus einige Zeit im Hof sich haben aufhalten müssen: allein theils ist hier die Darstellung der andern an sich wahrscheinlicher, theils macht auch die eigene Erzählung des Lukas von den Verleugnungen von vorne herein nicht den Eindruck, als ob Jesus in unmittelbarer Nähe gewesen wäre. Man hätte sich übrigens die Hypothesen zur Erklärung jenes Blicks ersparen können, wenn man auf den Ursprung dieses Zugs einen kritischen Blick gerichtet hätte. Schon die Unklarheit, mit welcher der in der ganzen früheren Verhandlung hinter die Scene gerückte Jesus hier auf einmal einen Blick in dieselbe wirft, hätte, zusammengenommen mit dem Stillschweigen der übrigen Evangelisten, ein Fingerzeig sein sollen, wie es mit dieser Notiz steht. Dann, wenn hinzugesezt wird, als Jesus den Petrus anblickte, habe sich dieser des Worts erinnert, welches Jesus früher über seine bevorstehende Verleugnung zu ihm gesprochen hatte: so hätte man bemerken können, wie der Blick Jesu nichts Andres ist, als die zur äussern Anschauung gemachte Erinnerung des Petrus an die Worte seines Meisters. Zeigt die hierin einfachste johanneische Erzählung nur objektiv

7) Paulus und Olshausen z. d. St. Schleiermacher, a. a. O. S. 289.

das Eintreffen der Verheiſsung Jesu durch das Krähen des Hahnes an; fügen die zwei ersten Evangelisten hiezu auch den subjektiven Eindruck, welchen dieses Zusammentreffen auf den Petrus machte: so wendet Lukas dieſs wieder objektiv, und läſst die schmerzhafte Erinnerung an die Worte des Meisters als einen durchbohrenden Blick von diesem in das Innere des Jüngers dringen.

§. 126.

Der Tod des Verräthers.

Auf die Nachricht, daſs Jesus zum Tode verurtheilt sei, läſst das erste Evangelium (27, 3 ff.) den Judas, von Reue ergriffen, zu den Hohenpriestern und Ältesten eilen, um die 30 Silberlinge, mit der Erklärung, daſs er einen Unschuldigen verrathen habe, ihnen zurückzugeben. Als aber diese höhnisch alle Verantwortlichkeit für jene That auf ihn allein schieben: geht Judas, nachdem er das Geld im Tempel hingeworfen, von Verzweiflung getrieben, weg, und erhängt sich. Die Synedristen hierauf kaufen um das von Judas zurückgegebene Geld, welches sie als Blutgeld nicht in den Tempelschaz legen zu dürfen glauben, einen Töpfersacker, zum Begräbniſs für Fremde. Hiezu bemerkt der Evangelist zweierlei: erstlich, daſs eben dieser Art der Erwerbung wegen das Grundstück bis auf seine Zeit Blutacker genannt worden sei, und zweitens, daſs durch diesen Gang der Sache eine alte Weissagung sich erfüllt habe. — Während die übrigen Evangelisten über das Ende des Judas schweigen, finden wir dagegen in der Apostelgeschichte (1, 16 ff.) einen Bericht über dasselbe, welcher von dem des Matthäus in mehreren Stücken abweicht. Petrus, wo er die Ergänzung der apostolischen Zwölfzahl durch die Wahl eines neuen Mitgliedes in Antrag bringt, findet angemessen, zuvor an die Art, wie die Lücke im Apostelkreise entstanden war, d. h. an den Verrath und das Ende des Judas, zu erinnern, und sagt in lezterer Bezie-

Digitized by Google

hung, der Verräther habe für den Lohn seiner Schandthat ein Grundstück sich erworben, sei aber jählings herabgestürzt, und mitten entzweigeborsten, so daſs alle Eingeweide herausgetreten seien; das Grundstück aber habe man, weil die Sache in ganz Jerusalem bekannt geworden, ἀκελδαμὰ, d. h. Blutland, geheiſsen. Wozu dann der Referent den Petrus bemerken läſst, daſs dadurch zwei Psalmstellen in Erfüllung gegangen seien.

Zwischen diesen beiden Berichten findet eine doppelte Abweichung statt: die eine über die Todesart des Judas, die andere darüber, wann und von wem das Grundstück erworben worden sei. Was das Erstere betrifft, so ist es nach Matthäus Judas selbst, welcher aus Reue und Verzweiflung Hand an sich legt: wogegen in der A. G. von keiner Reue des Verräthers die Rede ist, und sein Tod nicht als Selbstmord, sondern als zufälliger, oder näher vom Himmel zur Strafe verhängter Unglücksfall erscheint; ferner ist es bei Matthäus der Strick, durch welchen er sich den Tod giebt: nach der Darstellung des Petrus ist es ein Sturz, der durch ein gräſsliches Bersten des Leibes seinem Leben ein Ende macht. Wie thätig von jeher die Harmonisten gewesen sind, diese Abweichungen auszugleichen, mag man bei Suicer [1]) und Kuinöl nachlesen: hier sollen nur kurz die Hauptversuche aufgeführt werden. Da die bezeichnete Abweichung ihren Hauptsiz in den Worten ἀπήγξατο bei Matthäus, und πρηνὴς γενόμενος bei Lukas hat: so lag es am nächsten, zuzusehen, ob nicht der eine dieser Ausdrücke auf die Seite des andern zu ziehen wäre. Dieſs hat man mit ἀπήγξατο auf verschiedene Weise versucht, indem dieses Wort bald nur die Beängstigungen des bösen Gewissens [2]), bald eine Krank-

1) Thesaurus, s. v. ἀπάγχω.

2) Grotius.

heit in Folge derselben [3]), bald jeden aus Schwermuth und Verzweiflung gewählten Tod bedeuten sollte [4]), wozu dann erst das *πρηνὴς γενόμενος κ. τ. λ.* der Apostelgeschichte das Genauere nachbringe, daſs die Todesart, zu welcher den Judas das böse Gewissen und die Verzweiflung trieb, der Sturz von steiler Höhe herunter gewesen sei. Andere haben umgekehrt das *πρηνὴς γενόμενος* dem *ἀπήγξατο* anzupassen gesucht, in der Art, daſs es nichts Anderes ausdrücken sollte, als dasjenige als Zustand, was das *ἀπήγξατο* als Handlung: wenn dieses durch *se suspendit*, so sollte jenes durch *suspensus* übersezt werden [5]). — Der offenbaren Gewaltsamkeit dieser Versuche gegenüber haben Andere mit Schonung der natürlichen Bedeutung der beiderseitigen Ausdrücke die abweichenden Berichte durch die Annahme vereinigt, daſs Matthäus einen früheren, die A. G. einen späteren Moment in dem Hergang bei dem Ende des Judas berichte. Und zwar hielten einige der älteren Erklärer beide Momente so weit auseinander, daſs sie in dem *ἀπήγξατο* nur einen miſslungenen Versuch zum Selbstmord sahen, welchen Judas, indem der Baumast, an den er sich hängen wollte, sich bog, oder aus sonst einer Ursache, überlebte, bis später die Strafe des Himmels durch das *πρηνὴς γενόμενος* ihn ereilte [6]). Allein, da Matthäus sein *ἀπήγξατο* offenbar in der Meinung und Absicht sezt, von dem Verräther das Lezte zu berichten: so hat man in neuerer Zeit die beiden Momente, in deren Bericht sich das erste Evangelium und die A. G. theilen sollen, näher zusammengezogen, und angenommen, Judas habe sich auf

3) Heinsius.

4) Perizonius.

5) So die Vulgata und Erasmus. S. gegen alle diese Deutungen Kuinöl, in Matth. p. 743 ff.

6) Oekumenius zu A. G. 1: *ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω, κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι.* Vgl. Theophylakt zu Matth. 27, und ein Schol. *Ἀπολιναρίου* bei Matthaei.

einer Höhe an einem Baume aufhängen wollen, da aber der Strick riſs, oder der Baumast brach, sei er über schroffe Klippen und spitze Gesträuche, die seinen Leib zerfleischten, bis in's Thal heruntergestürzt [7]). Doch schon der Verfasser einer Abhandlung über die lezten Schicksale des Judas in Schmidt's Bibliothek [8]) hat es auffallend gefunden, wie getreulich sich nach dieser Annahme die beiden Erzähler in die Nachricht getheilt haben müſsten, indem nicht etwa der eine das Unbestimmte, der andere das Bestimmtere berichte, sondern beide erzählen bestimmt, nur der eine den ersten Theil der Begebenheit ohne den zweiten, der andere den zweiten, ohne den ersten zu berühren, und Hase behauptet mit Recht, beide Berichterstatter haben jeder nur den von ihm aufgenommenen Thatbestand gekannt, da sie sonst die andere Hälfte nicht hätten auslassen können [9]).

Nachdem wir so an der ersten Differenz die Vereinigungsversuche haben scheitern sehen, fragt sich nun, ob die andere, die Erwerbung des Grundstücks betreffende, sich leichter beilegen läſst. Sie besteht darin, daſs bei Matthäus erst nach des Judas Entleibung die Synedristen für das von ihm zurückgelassene Geld einen Acker (und zwar von einem Töpfer — eine Bestimmung, die in der A. G. fehlt) erkaufen: wogegen nach der A. G. Judas selbst noch das Grundstück für sich erwirbt, und auf demselben vom jähen Tode ereilt wird; so daſs nach diesem Bericht

7) So, nach Casaubonus, Paulus, 3, b, S. 457; Kuinöl, in Matth. 747 f., und mit halber Beistimmung Olshausen, 2, S. 455 f. Selbst Fritzsche ist durch den langen Weg bis zu diesen lezten Kapiteln des Matthäus so matt gemacht, dass er sich bei dieser Ausgleichung beruhigt, und unter Voraussetzung derselben behauptet, dass die beiden Berichte amicissime conspiriren.

8) 2. Band, 2. Stück, S. 248 f.

9) L. J. §. 132.

das Grundstück von dem darauf vergossenen Blute des Verräthers, nach jenem von dem am Kaufpreiſs desselben klebenden Blute Jesu ἀγρὸς oder χωρίον αἵματος genannt worden zu sein scheint. Hier ist nun die Ausdrucksweise des Matthäus so bestimmt, daſs an ihr nicht wohl zu Gunsten der andern Nachricht gedeutelt werden kann: wohl aber hat das ἐκτήσατο in der A. G. eingeladen, es nach Matthäus umzudeuten. Durch den Verätherlohn, soll die Stelle der A. G. sagen wollen, erwarb er einen Acker: nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem er durch die Zurückgabe des Geldes Veranlassung zum Ankauf eines Grundstücks gab; nicht für sich, sondern für das Synedrium oder das allgemeine Beste [10]. Doch so viele Stellen man auch aufführen mag, in welchen das κτᾶσθαι in der Bedeutung: für einen Andern erwerben: vorkommt, so muſs doch in diesem Falle nothwendig die andre Person, für welche einer erwirbt, angegeben oder angedeutet sein, und wenn dieſs, wie in der Stelle der A. G., nicht der Fall ist, so bleibt es bei der Bedeutung: für sich selbst erwerben [11]. Dieſs hat Paulus gefühlt, und daher der Sache die Wendung gegeben, von Judas, der durch den schauderhaften Sturz auf eine Leimengrube der Anlaſs geworden sei, daſs dieses Grundstück den Synedristen verkauft wurde, habe Petrus wohl ironisch sagen können, er habe noch im Tode durch den Fall seines Leichnams ein schönes Besitzthum sich angeeignet [12]. Doch diese Deutung ist theils an sich geschraubt, theils zeigt das γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος, welches der Petrus der A. G. im Folgenden aus den Psalmen anführt, daſs er sich das Grundstück als wirkliches Eigenthum des Judas gedacht habe, welches zur Strafe durch seinen Tod verödet worden sei.

---

10) s. Kuinöl, in Matth. p. 748.

11) s. Schmidt's Biblioth. a. a. O. S. 251 f.

12) Paulus, 3, b, S. 457 f. Fritzsche, p. 799.

Da sich hienach weder die eine noch die andre Differenz auf gütlichem Wege ausgleichen läſst, so hat schon Salmasius eine wirkliche Abweichung der beiden Berichte zugestanden, und Hase glaubt diese Erscheinung, ohne den apostolischen Ursprung der beiden Angaben zu gefährden, aus der gewaltigen Bewegung jener Tage erklären zu können, in welcher nur das Faktum des Selbstmords von Judas bekannt geworden, über den näheren Hergang desselben aber verschiedene Gerüchte geglaubt worden seien. Allein in der A. G. ist von einem Selbstmord gar nicht die Rede, und daſs nun zwei Apostel, wie Matthäus und Petrus, wenn das erste Evangelium von jenem, die Rede in der A. G. aber von diesem herrühren soll, über den in ihrer nächsten Nähe erfolgten Tod ihres ehmaligen Mitapostels so sehr im Dunkeln geblieben wären, daſs der eine ihn eines zufälligen, der andre eines selbstgewählten Todes sterben lieſs, ist schwer zu glauben. Daſs daher nur eine der beiden Relationen als apostolisch festgehalten werden könne, hat der Verfasser der schon erwähnten Abhandlung in Schmidt's Bibliothek richtig eingesehen. Und zwar ist er bei der Wahl zwischen beiden von dem an und für sich richtigen Grundsaz ausgegangen, daſs die minder auf Verherrlichung eingerichtete Erzählung die glaubwürdigere sei; weſswegen er denn der Darstellung der A. G., welche den verherrlichenden Zug der Reue des Judas und seines Bekenntnisses von Jesu Unschuld nicht hat, vor der des ersten Evangeliums den Vorzug giebt. Doch wie es immer ist bei zwei sich widersprechenden Berichten, daſs der eine den andern nicht nur durch sein Stehen ausschlieſst, sondern auch durch sein Fallen miterschüttert: so haben wir auch hier, wenn diejenige Darstellung der Sache, welche das Ansehen des Apostels Matthäus für sich geltend macht, aufgegeben ist, keine Bürgschaft mehr für die andere, welche sich dem Apostel Petrus in den Mund legt.

Dürfen wir somit beide Berichte auf einen Fuſs be-

handeln, nämlich als Sagen, von welchen erst auszumachen ist, wie weit ihr geschichtlicher Kern, und wie weit das traditionell Aufgetragene geht: so müssen wir die Anhaltspunkte betrachten, an welche die Erzählungen sich knüpfen. Hier zeigt sich ein beiden gemeinsamer, neben zwei andern, deren einen jede für sich eigen hat. Gemeinschaftlich ist beiden Relationen das Datum, daſs es in oder bei Jerusalem ein Grundstück gegeben habe, das ἀγρὸς oder χωρίον αἵματος, in der Ursprache nach der Angabe der A. G. ἀκελδαμὰ, hieſs. Da in dieser Notiz zwei sonst so ganz auseinandergehende Berichte zusammentreffen, und überdieſs der Verfasser des ersten Evangeliums sich darauf beruft, daſs noch zu seiner Zeit jener Name des Ackers vorhanden gewesen sei: so darf die Existenz eines so benannten Grundstücks wohl nicht bezweifelt werden. Daſs es eine wirkliche Beziehung auf den Verräther Jesu gehabt habe, ist schon weniger gewiſs, da unsre beiden Relationen diese Beziehung verschieden angeben: der eine den Judas selbst das Gut erwerben, der andere es erst nach seinem Tod um die 30 Silberlinge gekauft werden läſst. Wir können daher nur so viel sagen, daſs die urchristliche Sage jenem Blutacker frühzeitig eine Beziehung auf den Verräther gegeben haben muſs. Warum aber in verschiedener Weise, davon ist der Grund in dem andern Anhaltspunkt unsrer Erzählungen zu suchen, in den A. T.lichen Stellen nämlich, welche die Referenten, jeder übrigens andere, als erfüllt durch das Schicksal des Judas anführen.

In der Stelle der A. G. wird Ps. 69, 26. und Ps. 109, 8. in dieser Weise angeführt. Der leztere ist ein Psalm, welchen die ersten Christen aus den Juden gar nicht umhin konnten, auf das Verhältniſs des Judas zu Jesu zu beziehen. Denn nicht nur spricht der Verfasser (angeblich David, ohne Zweifel aber ein weit späterer[15])) von vorne her-

15) s. de Wette, z. d. Ps.

ein von solchen, die falsch und giftig wider ihn reden, und ihm für seine Liebe Haſs zurückgeben, sondern von V. 6. an, wo die Verwünschungen angehen, wendet er sich gegen eine einzelne Person, so daſs die jüdischen Ausleger an Doëg, Davids Verleumder bei Saul, dachten, und ebenso natürlich die Christen an den Judas. Aus diesem Psalm ist hier derjenige Vers herausgelesen, welcher, von der Übertragung des Amts an einen andern handelnd, ganz auf den Fall des Judas zu passen schien. Der andre Psalm redet zwar unbestimmter von solchen, die den Verfasser ohne Ursache hassen und verfolgen: doch ist er, ebenfalls angeblich Davidisch, dem andern an Inhalt und Manier so ähnlich, daſs er als Parallele zu jenem gelten, und wenn aus jenem, dann auch aus diesem Verwünschungen auf den Verräther angewendet werden konnten [14]. Hatte nun Judas wirklich um seinen Verräthersold ein Gut gekauft, welches hernach wegen seines auf demselben erfolgten gräſslichen Endes öde liegen blieb: so ergab es sich von selbst, aus diesem Psalm gerade diejenige Stelle, welche den Feinden Verödung ihrer ἔπαυλις anwünscht, auf ihn zu beziehen. Wie es jedoch bei der Abweichung des Matthäus zweifelhaft ist, ob Judas selbst sich jenes Grundstück erkauft habe und auf demselben verunglückt sei: so war auch schwerlich den Juden das Stück Land, auf welchem der Verräther Jesu geendet hatte, so abscheulich, um es als Blutland öde liegen zu lassen, sondern diese Benennung hatte wohl einen andern, nicht mehr zu ermittelnden, Ursprung gehabt, und die Christen haben sie in ihrem Sinne umgedeutet, so daſs wir nicht aus einem wirklichen Besizthum des Judas die Anwendung der Psalmstelle und die Benennung jenes öden Platzes, sondern aus diesen bei-

---

14) Auch sonst im N. T. sind Stellen dieses Psalms messianisch angewendet, wie V. 5. Joh. 15, 25; V. 10. Joh. 2, 17. und Joh 19, 28 f.. wahrscheinlich V. 22.

den Momenten die Sage von einem Besiz des Judas ableiten müssen. Waren nämlich die genannten beiden Psalmen einmal auf den Verräther Jesu bezogen, und in deren einem ihm Verödung seiner ἔπαυλις (LXX) gewünscht: so muſste er vorher im Besiz einer solchen gewesen sein, und diese, dachte man sich, wird er wohl um den Lohn seines Verraths erkauft haben. Oder vielmehr, daſs man aus jenen Psalmen gerade die Verödung der ἔπαυλις besonders hervorhob, scheint in der nahe liegenden Voraussetzung seinen Grund gehabt zu haben, daſs eben an etwas, das er sich um sein Sündengeld erworben, der Fluch sich geäussert haben werde: etwas Erwerbliches aber ist unter dem, was die gedachten Psalmen anführen, nur die ἔπαυλις. Dieser Wendung der Sache kam nun auf erwünschte Weise das in der Nähe Jerusalems gelegene ἀκελδαμὰ entgegen, welches, je weniger man den wahren Ursprung seiner Benennung und des an ihm haftenden Abscheus kannte, desto leichter sich dazu hergab, von der urchristlichen Sage für sich verwendet, und als die ἔπαυλις ἠρημωμένη des Verräthers betrachtet zu werden.

Statt dieser Psalmstellen führt das erste Evangelium als erfüllt durch das endliche Benehmen des Judas eine Stelle angeblich aus Jeremias an, für welche sich aber nur bei Zacharias, 11, 12 f., etwas Entsprechendes findet, weſswegen man jezt ziemlich allgemein eine Verwechslung der Namen von Seiten des Evangelisten voraussezt [15]). Wie Matthäus durch den Grundgedanken dieser Stelle — einen unbillig geringen Preiſs für den im Orakel Redenden — zu einer Anwendung auf den Verrath des Judas, der um ein schnödes Geld seinen Meister gleichsam verkauft hatte, sich veranlaſst finden konnte, ist schon oben auseinandergesezt [16]). Nun war in der Prophetenstelle dem Urheber

15) Doch s. andere Vermuthungen bei Kuinöl z. d. St.

16) §. 115.

des Orakels von Jehova befohlen, das schlechte Geld, womit er abgelohnt worden war, in das Gotteshaus, und zwar אֶל־הַיּוֹצֵר, zu werfen, und er bemerkt, daſs er dieſs gethan habe. Der Hinwerfende ist im Orakel dieselbe Person mit dem Sprechenden, also mit dem des geringen Preises werth Geachteten, weil hier das Geld nicht Kaufpreiſs, sondern Lohn ist, folglich eben von dem so schlecht Belohnten eingenommen wird, und nur von diesem wieder hingeworfen werden kann: in der Anwendung des Evangelisten dagegen, wo das Geld ein Kaufpreiſs ist, war ein anderer als der so gering Angeschlagene als derjenige zu denken, welcher das Geld eingenommen und wieder hingeworfen habe. War der um so geringen Preiſs Verkaufte Jesus: so konnte der, welcher das Geld eingezogen hatte und wieder hinwarf, nur sein Verräther sein. Daher heiſst es nun von diesem, er habe die *ἀργύρια ἐν τῷ ναῷ* hingeworfen, entsprechend dem וָאַשְׁלִךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה in der Prophetenstelle, obwohl gerade diese Worte in der höchst entstellenden Anführung des Matthäus fehlen. Nun aber stand neben dem בֵּית יְהוָה, wohin das Geld geworfen worden war, noch der Beisaz: אֶל־הַיּוֹצֵר Die LXX. übersezt: *εἰς τὸ χωνευτήριον*, in den Schmelzofen; jezt vermuthet man mit Grund, es sei אֶל־הָאוֹצָר, in den Schatz, zu lesen [17]; der Verfasser unsres Evangeliums blieb bei der wörtlichen Übersetzung durch *κεραμεῖς*. Was aber der Töpfer hier thun, warum ihm das Geld gegeben werden sollte, muſste ihm zunächst ebenso unverständlich sein, wie uns, wenn wir bei der gewöhnlichen Lesart bleiben. Nun fiel ihm aber der Blutacker ein, welchem, wie wir aus der A. G. sehen, die christliche Sage eine Beziehung auf den Judas gegeben hatte, und so ergab sich die willkommene Combination, je-

17) Hitzig, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1830, 1, S. 35. Gesenius, im Lex., vgl. Rosenmüller's Scholia in V. T. 7, 4, S. 320 ff.

ner Acker sei es wohl gewesen, für welchen dem *κεραμεὺς* die 30 Silberlinge erlegt werden muſsten. Da aber der Töpfer nicht im Tempel zu denken war, und doch laut der Prophetenstelle die Silberlinge in den Tempel geworfen worden waren: so wurde das Hinwerfen in den Tempel von dem Abgeben an den Töpfer getrennt. Muſste jenes dem Judas zugeschrieben werden, hatte er also einmal das Geld aus der Hand gegeben: so konnte nicht mehr er selbst das Grundstück von dem Töpfer kaufen, sondern dieſs muſsten mit dem hingeworfenen Gelde Andere thun. Wer diese gewesen sein muſsten, ergab sich von selbst: warf Judas das Geld hin, so wird er es denen hingeworfen haben, von welchen er es erhalten hatte; warf er es in den Tempel, so fiel es dessen Vorstehern in die Hände, auf beide Weise also den Synedristen. Der Zweck, welchen diese bei dem Ankauf des Grundstücks gehabt haben muſsten, ergab sich vielleicht aus der wirklichen Benützung jenes öden Platzes. Sollte endlich Judas den Lohn seines Verraths von sich geworfen haben: so konnte dieſs, muſste man schlieſsen, nur aus Reue geschehen sein, und wie wird sich diese ferner geäussert haben? Daſs er sich zum Guten zurückgewendet hätte, davon wuſste man nichts: folglich wird die Reue in ihm zur Verzweiflung geworden sein, und er das Ende des aus Davids Geschichte bekannten Verräthers Ahitophel genommen haben, von welchem es 2. Sam. 17, 23. heiſst: *ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν — καὶ ἀπήγξατο*, wie von Judas hier: *ἀνεχώρησε καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο.*

Eine auf den Papias zurückgeführte Überlieferung scheint sich mehr nur an die Relation der Apostelgeschichte anzuschlieſsen. Ökumenius führt aus dem genannten Traditionensammler an, daſs Judas zum abschreckenden Beispiel der Gottlosigkeit dermaſsen am Leibe aufgeschwollen sei, daſs er, wo ein Wagen durchfahren konnte, nicht mehr durchkam, und endlich, von einem Wagen gequetscht,

zerborst und alle Eingeweide ausschüttete [18]). Die lezte Angabe ist ohne Zweifel ein Miſsverstand der alten Sage; denn der durchfahrende Wagen war ursprünglich in keine unmittelbare Berührung mit dem Leib des Judas gebracht, sondern nur als Maaſs für dessen Dicke gebraucht, und dieſs wurde später irrig so aufgefaſst, als ob ein vorüberfahrender Wagen den aufgeschwollenen Judas zerquetscht hätte. Wirklich finden wir daher nicht allein bei Theophylakt und in einem alten Scholion [19]) ohne bestimmte Zurückführung auf den Papias, sondern auch in einer Catene mit genauer Anführung seiner *ἐξηγήσεις*, die Sache ohne jenen Zusaz erzählt [20]). Das ungeheure Anschwellen des Judas, von welchem in diesen Stellen die Rede ist, sollte wohl ursprünglich nur eine Erklärung für das Zerplatzen und Ausschütten der Eingeweide sein, und ebenso könnte man die Wassersucht, in welche Theophylakt ihn verfallen läſst, wiederum nur als eine Erklärung

---

18) Oecumen. ad Act. 1.: *τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας, ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής· μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας. Πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν, ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη, ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι.*

19) s. oben Anm. 6.

20) In Münter's Fragm. Patr. 1, p. 17 ff. Die Stelle lautet übrigens sehr ähnlich der des Oekumenius, und überbietet sie zum Theil noch: *τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας, ὁ Ἰωάννου μαθητής, λέγων οὕτως ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων· μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας· πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν ὄγκον τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ* (Cod. Venet.: *φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν*) *μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι κ. τ. λ. Μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ, φασὶ, χωρίῳ τελευτήσαντος κ. τ. λ.*

dieses Anschwellens betrachten: indessen, wenn man in dem, A. G. 1, 20. auf den Judas angewendeten Ps. 109. unter andern Vorwürfen auch den liest: *εἰσῆλθεν* (nach dem Hebräischen vielleicht besser *εἰσελθέτω*, sc. *ἡ κατάρα*) *ὡσεὶ ὕδωρ εἰς τὰ ἔγκατα αὐτȣ̃* (V. 18. LXX.): so könnte doch möglicherweise die *νόσος ὑδερικὴ* auch aus dieser Stelle geholt sein, wie der Zug der monströsen Beschreibung, welche der angebliche Papias von dem Zustande des Judas macht, daſs er nämlich wegen ungeheuren Anschwellens der Augenlieder das Tageslicht nicht mehr habe sehen können, an V. 24. des andern Judaspsalms erinnern dürfte, wo unter den Verwünschungen namentlich auch die vorkommt: *σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τȣ̃ μὴ βλέπειν*, eine Verhinderung am Sehen, welche, einmal den geschwollenen Leib des Judas vorausgesezt, als Zuschwellen der Augenlieder sich gestalten muſste. Hat so die an A. G. 1. sich anschlieſsende Tradition ihre Ansicht von dem Ende des Judas hauptsächlich nach Ausdrücken der bezeichneten beiden Psalmen weitergebildet, und ist in jener Stelle der A. G. selbst die Angabe von dem Verhältniſs des Judas zu dem Landgut ebendaher entnommen: so liegt die Vermuthung nicht allzufern, daſs auch schon, was die A. G. über das Ende des Verräthers sagt, aus derselben Quelle geflossen sein möge. Daſs er eines frühzeitigen Todes gestorben, kann historisch sein: aber auch wenn nicht, so war ein früher Tod schon Ps. 109, in demselben 8ten Vers, welcher die Verleihung der *ἐπισκοπὴ* an einen Andern enthielt, in den Worten: *γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτȣ̃ ὀλίγαι*, ihm verkündigt, und fast möchte man glauben, daſs auch der Tod durch einen jähen Fall aus Ps. 69, 23., wo es heiſst: *γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν — εἰς σκάνδαλον* (לְמוֹקֵשׁ), entstanden sei.

Schwerlich also wissen wir von Judas auch nur soviel gewiſs, daſs er auf gewaltsame Weise vor der Zeit um's Leben gekommen: sondern wenn er, wie nach seinem Aus-

tritt aus der Gesellschaft Jesu natürlich war, für diese in die Dunkelheit zurücktrat, in welcher die historische Kunde von seinem weiteren Schicksal erlosch: so konnte die christliche Sage ungehindert alles das an ihm in Erfüllung gehen lassen, was die Weissagungen und Vorbilder des A. T. dem falschen Freunde des Davidssohnes drohten, und konnte selbst an eine bekannte unheilige Stätte in der Nähe Jerusalems das Andenken seines Verbrechens knüpfen.

§. 127.

Jesus vor Pilatus und Herodes.

Nach sämmtlichen Evangelisten war es Morgens, als die jüdischen Obern Jesum, nachdem sie ihn des Todes schuldig erkannt hatten [1]), (fesseln — nach Joh. 18, 12. war er schon im Garten bei der Gefangennehmung gefesselt worden; Lukas erwähnt des Bindens gar nicht und) zu dem römischen Procurator Pontius Pilatus führen lieſsen (Matth. 27, 1 ff. parall. Joh. 18, 28.). Hiezu nöthigte sie nach Joh. 18, 31. der Umstand, daſs dem Synedrium die Befugniſs, Todesstrafen (ohne römische Genehmigung) zu vollziehen, abgenommen war [2]): jedenfalls indeſs muſste dieſs-

1) Nach Babyl. Sanhedrin, bei Lightfoot, p. 486, wo es heisst: judicia de capitalibus finiunt eodem die, si sint ad absolutionem; si vero sint ad damnationem, finiuntur die sequente — wäre diess Verfahren ungesezlich gewesen.

2) Ausser dem johanneischen: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, spricht für diesen Stand der Dinge nur noch eine dunkle und schwankend ausgelegte Tradition, Avoda Zara f. 8, 2 (Lightfoot, p. 1123 f.): Rabh Cahna dicit, cum aegrotaret R. Ismaël bar Jose, miserunt ad eum, dicentes: dic nobis, o Domine, duo aut tria, quae aliquando dixisti nobis nomine patris tui. Dicit iis — — quadraginta annis ante excidium templi migravit Synedrium et sedit in tabernis. Quid sibi vult haec traditio? Rabh Isaac, bar Abdimi dicit: non judicârunt judicia mulctativa. Dicit R. Nachman bar Isaac:

mal die jüdische Regierung wünschen, die Römer in die Sache zu ziehen, weil nur deren Macht ihr gegen einen *θόρυβος ἐν τῷ λαῷ*, den sie von einer Hinrichtung Jesu während der Festzeit befürchtete (Matth. 26, 5. parall.), Sicherheit gewähren konnte.

Bei'm Prätorium angekommen, blieben, nach der Darstellung des vierten Evangeliums, die Juden aus Scheue vor levitischer Verunreinigung aussen, Jesus aber wurde in das Innere des Gebäudes geführt, so daſs Pilatus abwechslungsweise, wenn er mit den Juden verhandeln wollte, herauskommen, wenn er aber Jesum inquirirte, hineingehen muſste (18, 28 ff.). Die Synoptiker stellen im Verfolg Jesum mit Pilatus und den Juden in Einem und demselben Lokal vor, da bei ihnen Jesus die Anklagen der Juden unmittelbar hört, und vor Pilatus beantwortet. Da sie, wie Johannes, die Verurtheilung unter freiem Himmel vorgehen lassen (nach derselben lassen sie ja Jesum in das Prätorium hineingeführt werden, Matth. 27, 27.), und Matthäus wie Johannes 19, 13., läſst den Pilatus das *βῆμα* besteigen, V. 19., welches nach Josephus [3]) unter freiem Himmel stand), ohne im Verhältniſs zum Verhör einer Ortsveränderung zu gedenken: so haben sie sich wahrscheinlich die ganze Verhandlung, aber, abweichend von Johannes, auch Jesum selbst, auf jenem Vorplaz gedacht.

ne dicat, quod non judicârunt judicia mulctativa, sed quod non judicârunt judicia capitalia — womit noch die Notiz bei Josephus, Antiq. 20, 9, 1., verglichen werden kann, dass es *ἐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ* (dem Hohenpriester) *χωρὶς τῆς ἐκείνȣ* (des Procurators) *γνώμης καθίσαι συνέδριον*. Dagegen könnte zwar die ohne Zuziehung der Römer erfolgte Hinrichtung des Stephanus, A. G. 7, zu sprechen scheinen: allein diess war ein tumultuarischer Akt, unternommen vielleicht im Vertrauen auf die Abwesenheit des Pilatus. Vgl. über diesen Punkt Lücke, 2, S. 631 ff.

3) De bell. jud. 2, 9, 3.

Die erste Frage des Pilatus an Jesum ist nach allen Evangelien: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, d. h. der Messias? Bei den zwei ersten Evangelisten ist diese Frage ohne Einleitung durch eine Klage der Juden (Matth. V. 11. Marc. V. 2.); bei Johannes fragt Pilatus, aus dem Prätorium heraustretend, die Juden, was sie gegen Jesum zu klagen hätten (18, 19.)? worauf sie ihm mit einem kaum begreiflichen Troz erwiedert haben sollen: εἰ μὴ οὗτος ἦν κακοποιὸς, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτὸν, wodurch sie keineswegs sich versprechen konnten, dem Römer die Bestätigung auf die schnellste Weise abzudringen [4]), sondern nur ihn zu erbittern. Nachdem ihnen Pilatus hierauf mit ebenso unglaublicher Gelindigkeit zur Antwort gegeben: so mögen sie ihn nehmen und nach ihrem Gesez richten — indem er an ein todeswürdiges Verbrechen nicht gedacht zu haben scheint —, und die Juden ihm ihre Incompetenz zur Vollziehung von Todesstrafen entgegengehalten haben: geht der Procurator hinein, und legt Jesu gleich die bestimmte Frage vor, ob er der König der Juden sei? welche somit hier gleichfalls nicht gehörig eingeleitet ist. Nur bei Lukas ist dieſs der Fall, welcher zuerst die Anklagen der Synedristen gegen Jesum aufführt, daſs er das Volk aufwiegle, und zur Verweigerung der Steuer an den Cäsar reize, indem er sich für χριστὸν βασιλέα ausgebe (23, 2.).

Begriffe man auf diese Weise aus der Relation des Lukas, wie Pilatus sofort die Frage an Jesum richten konnte, ob er der König der Juden sei? so ist bei ihm um so dunkler, wie auf die bejahende Antwort Jesu hin Pilatus ohne Weiteres den Anklägern erklären konnte, an dem Beklagten keine Schuld zu finden. Er muſste doch erst den Grund oder Ungrund der Anklage auf Volksaufwiegelung untersuchen, und auch über den Sinn, in welchem sich Jesus für den βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ausgab, sich mit

4) Wie Lücke annimmt, S. 631.

ihm verständigen, ehe er sein οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ aussprechen konnte. Bei Matthäus und Markus folgt zwar auf die Bejahung Jesu, der König der Juden zu sein, noch sein den Pilatus befremdendes Schweigen gegenüber den gehäuften Anklagen der Synedristen, auch wird hierauf nicht eine bestimmte Erklärung, daſs an Jesu keine Schuld zu finden sei, sondern bloſs der Versuch des Procurators gemeldet, Jesum durch die Zusammenstellung mit Barabbas in Freiheit zu setzen: doch auch nur, was ihn zu diesem Versuch bewog, geht aus den genannten Evangelien nicht hervor. Hinlänglich klar dagegen wird dieser Punkt im vierten Evangelium. Nach der Frage des Pilatus, ob er wirklich der Judenkönig sei, befremdet zwar die Gegenfrage Jesu, ob er dieſs von sich selbst, oder auf Eingebung Anderer rede? Man kann einen Beklagten, möge er immer sich unschuldig wissen, zu einer solchen Frage nicht befugt finden, weſswegen man denn auch auf allerlei Arten versucht hat, derselben einen erträglicheren Sinn zu geben; allein, um bloſs eine Zurückweisung der Beschuldigung als einer widersinnigen zu sein [5]), ist die Frage Jesu zu bestimmt: als Erkundigung aber, ob der Procurator das βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων im römischen (ἀφ' ἑαυτοῦ) oder im jüdischen Sinne (ἄλλοι σοι εἶπον) meine [6]), zu unbestimmt. Auch faſst es Pilatus nicht so, sondern als unbefugte Frage, auf welche es noch sehr milde ist, daſs er zunächst zwar ungeduldig die zweite Gegenfrage macht, ob er denn ein Jude sei, um durch sich selbst von einem so specifisch jüdischen Verbrechen Notiz haben zu können? hierauf aber gutwillig erklärt, die Juden und deren Obere seien es ja, durch welche er ihm überliefert worden, er möge also über das ihm von diesen zur Last gelegte Vergehen sich näher aussprechen. Auf dieses nun

5) Calvin, z. d. St.

6) Lücke und Tholuck, z. d. St.

aber giebt ihm Jesus eine Antwort, welche, zusammengenommen mit dem Eindruck seiner ganzen Erscheinung, dem Procurator allerdings die Überzeugung von seiner Unschuld beibringen konnte. Er erwiedert nämlich, seine *βασιλεία* sei nicht *ἐκ τȣ͂ κόσμȣ τȣ́τȣ*, und führt den Beweis hiefür aus dem ruhigen, passiven Verhalten seiner Anhänger bei seiner Gefangennehmung (V. 36.). Auf die weitere Frage des Pilatus, da Jesus sich hiemit eine *βασιλεία*, wenn gleich keine irdische, zugeschrieben hatte, ob er also doch für einen König sich ausgebe? erwiedert er, allerdings sei er das, doch nur insofern er zum Zeugniſs der Wahrheit geboren sei; worauf von Seiten des Pilatus das bekannte: *τί ἐϛιν ἀλήθεια;* erfolgt. Ob nun gleich an dieser lezteren Wendung das eigenthümlich johanneische Colorit im Gebrauch des Begriffs von *ἀλήθεια*, wie weiter oben das Ungefügige in der Gegenfrage Jesu, auffällt: so begreift man doch nach dieser Darstellung, wie Pilatus sofort hinaustreten, und den Juden erklären konnte, keine Schuld an ihm zu finden. Doch könnte leicht ein andrer Punkt gegen diesen Bericht des Johannes bedenklich machen. Wenn ihm zufolge das Verhör Jesu im Innern des Prätoriums vor sich gieng, welches kein Jude betreten mochte: wer soll dann das Gespräch des Procurators mit Jesu gehört, und als Gewährsmann dem Verfasser des vierten Evangeliums zugebracht haben? Die Ansicht älterer Erklärer, daſs Jesus selbst nach der Auferstehung den Jüngern diese Verhandlungen erzählt habe, ist als abenteuerlich aufgegeben; die neuere, daſs vielleicht Pilatus selbst die Quelle der Nachrichten über das Verhör gewesen sei, ist kaum minder unwahrscheinlich, und ehe ich mir, wie Lücke, damit hälfe, daſs Jesus am Eingang des Prätoriums stehen geblieben sei, und somit die aussen Zunächststehenden bei einiger Aufmerksamkeit und Stille (?) die Unterredung haben hören können, würde ich mich noch lieber auf die Umgebungen des Procurators, der schwerlich mit Jesu al-

lein war, berufen. Leicht könnten wir indeſs hier ein Gespräch haben, das nur der eignen Combination des Evangelisten seinen Ursprung verdankt, und in diesem Falle dürfte man sich dann nicht so viele Mühe in Bezug auf den eigentlichen Sinn der Frage des Pilatus: was ist Wahrheit? geben, da dieſs nur die beliebte dialogische Figur des vierten Evangeliums wäre, bei tiefen Eröffnungen von Seiten Jesu die Zuhörer Fragen entweder des Miſsverstands oder des gar nicht Verstehens machen zu lassen; wie 12, 34. die Juden fragen: *τίς ἐςιν ȣ̔̃τος ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ;* so hier Pilatus: *τί ἐςιν ἀλήθεια* [7]);

Vor der Diversion mit Barabbas, welche nun bei den übrigen folgt, hat Lukas ein eigenthümliches Zwischenspiel. Auf die Erklärung des Pilatus nämlich, an dem Beklagten keine Schuld zu finden, bleiben hier die Hohenpriester sammt ihrem Anhang unter der Menge dabei, Jesus rege das Volk auf durch seine Wirksamkeit als Lehrer von Galiläa bis Jerusalem; Pilatus faſst Galiläa in's Ohr, fragt, ob der Beklagte ein Galiläer sei? und wie dieſs bestätigt wird, ergreift er es als eine willkommene Gelegenheit, sich des unwillkommenen Handels zu entledigen, schickt also dem Tetrarchen von Galiläa, dem zur Festzeit in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas, Jesum zu, mit der Nebenabsicht vielleicht, was wenigstens der Erfolg war, den kleinen Fürsten durch solchen Respect vor seinem Forum sich zu verbinden. Herodes, heiſst es, sei darüber erfreut gswesen, weil er nach dem Vielen, was er schon von Jesu gehört hatte, längst wünschte, ihn zu sehen, in der Hoffnung, er würde vielleicht ein Wunder zum Besten geben. Der Tetrarch habe nun verschiedene Fragen an ihn gerichtet, auch die Synedristen harte Klagen gegen ihn erhoben, Jesus aber keine Antwort gegeben; worauf dann Herodes mit seinen Soldaten sich zum

7) Vgl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 252.

Spotte gewendet, und endlich Jesum in einem Prachtgewand zu Pilatus zurückgeschickt habe (23, 4 ff.). Diese Erzählung des Lukas hat, sowohl in ihr selbst, als in ihrem Verhältniſs zu den übrigen Evangelien, mehreres Befremdliche. Gehörte wirklich Jesus als Galiläer unter die Gerichtsbarkeit des Herodes, wie Pilatus durch die Übergabe des Beklagten an ihn anzuerkennen scheint: wie kam es, daſs Jesus, nicht nur der sündlose des orthodoxen Systems, sondern auch der gegen die bestehende Obrigkeit unterwürfige der Geschichte vom Zinsgroschen, ihm die schuldige Antwort versagte? wie, daſs ihn Herodes ohne Weiteres wieder von seinem Forum zurückschickte? Mit Olshausen zu sagen, es habe sich im Verhör bei Herodes ergeben, daſs Jesus nicht in Nazaret und Galiläa, sondern in Bethlehem, also in Judäa, geboren war, ist theils eine unerlaubte Bezugnahme auf die Geburtsgeschichte, von deren Angaben sich im ganzen seitherigen Verlauf des Lukasevangeliums keine Spur mehr gefunden hat, theils würde wohl eine so ganz zufällige Geburt in Judäa, wie sie Lukas darstellt, während die Eltern Jesu vor- und nachher, und auch Jesus selber, in Galiläa ansässig blieben, Jesum zu keinem Judäer gemacht haben; hauptsächlich aber muſs man fragen, durch wen denn die judäische Abkunft Jesu an den Tag gekommen sein soll, da es von Jesu heiſst, er habe keine Antwort gegeben, den Juden aber jene Abkunft nach Allem, was wir wissen, unbekannt war? Eher mag man das Stillschweigen Jesu aus der unwürdigen, nicht den Ernst des Richters, sondern bloſse Neugier verrathenden Art der Fragen des Herodes, und die Zurücksendung an Pilatus daraus erklären, daſs doch nicht allein die Verhaftung, sondern auch ein Theil der Wirksamkeit Jesu in das Gebiet des Pilatus gefallen war. Warum aber berichten die übrigen Evangelisten von dieser ganzen Zwischenscene nichts? Namentlich wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als den Apostel Johannes sich denkt,

ist schwer einzusehen, wie man diese Auslassung erklären will. Die gewöhnliche Hülfe, er habe die Abführung zu Herodes aus den Synoptikern und überhaupt als bekannt vorausgesezt, schlägt hier nicht an, da ja nur der Eine Lukas die Geschichte meldet, sie also nicht sehr verbreitet gewesen zu sein scheint; die Vermuthung, sie möge ihm wohl zu unerheblich gewesen sein [8]), verliert dadurch ihren Boden, daſs Johannes auch das Verhör bei Annas, das doch ebenso wenig entscheidend war, zu beschreiben nicht verschmäht; überhaupt ist, wie auch Schleiermacher zugesteht, die johanneische Erzählung dieser Vorgänge so zusammenhängend, daſs sich nirgends eine Fuge zeigen will, um eine solche Zwischenscene einzuschieben. Flüchtet sich daher auch Schleiermacher zulezt zu der Vermuthung, es möge wohl dem Johannes die Abführung Jesu zu Herodes entgangen sein, weil sie auf einer entgegengesezten Seite, als wo der Jünger stand, durch eine Hinterthüre, geschehen sei, dem Lukas aber eine Kunde von derselben zugekommen, weil sein Gewährsmann ebenso eine Bekanntschaft im Hause des Herodes gehabt habe, wie Johannes in dem des Annas: so ist jene erstere Vermuthung eben nur eine Hinterthüre, die leztere aber eine verzweifelte Fiktion. Setzen wir freilich den Verfasser des vierten Evangeliums nicht als Apostel voraus: so verlieren wir die Unterlage, um gegen die Erzählung des Lukas den Hebel anzusetzen, welche jedenfalls, da schon Justin von der Abführung zu Herodes weiſs [9]), von sehr frühem Ursprung ist. Immerhin indessen bleibt theils das Stillschweigen der übrigen Evangelisten in einem Abschnitt, wo sonst über die Hauptstadien der Entwicklung von Jesu Sache Übereinstimmung zu herrschen pflegt, theils die innere Schwierigkeit der Erzählung so bedenklich, daſs die

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 291.
9) Dial. c. Tryph. 103.

Vermuthung offen bleiben muſs, die Anekdote sei aus dem Bestreben entstanden, Jesum vor alle möglicherweise in Jerusalem zusammenzubringende Richterstühle zu stellen, von allen nicht hierarchischen Behörden ihn zwar verächtlich behandelt, aber doch seine Unschuld laut oder stillschweigend anerkannt werden, ihn selbst aber vor allen seine gleichmäſsige Haltung und Würde behaupten zu lassen. Wäre dieſs von der vorliegenden Erzählung, mit welcher der dritte Evangelist allein steht, anzunehmen: so würde sich eine ähnliche Vermuthung auch für das Verhör vor Annas ergeben, mit welchem wir den vierten Evangelisten alleinstehend gefunden haben.

Nachdem er Jesum von Herodes zurückgesandt bekommen hatte, berief nun dem Lukas zufolge Pilatus die Synedristen und das Volk wieder zu sich, und erklärte, auf das mit dem seinigen übereinstimmende Urtheil des Herodes gestüzt, Jesum mit einer Züchtigung loslassen zu wollen, wozu er die Sitte, am Paschafest einen Gefangenen frei zu lassen [10]), benützen konnte. Dieser bei Lukas etwas verkürzte Umstand tritt bei den übrigen, namentlich bei Matthäus, deutlicher heraus. Da nämlich die Befugniſs, sich einen Gefangenen loszubitten, dem ὄχλος zukam: so suchte Pilatus, wohl wissend, daſs nur der Neid der Groſsen Jesum verfolgte, die bessere Stimmung des Volks für ihn zu benützen, und um dasselbe zur Befreiung Jesu eigentlich zu nöthigen, stellte er ihn, den er, zum Theil zwar aus Spott gegen die Juden, zum Theil aber um sie von seiner Hinrichtung, als für sie selbst schimpflich, abzubringen, Messias oder Judenkönig nannte, zur

---

10) Man zweifelt, ob diese Sitte, von welcher wir ohne das N. T. nichts wissen würden, römischen oder jüdischen Ursprungs war; vgl. Fritzsche und Paulus z. d. St. Baur, über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes u. s. f. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 1, S. 94.

Auswahl mit einem *δέσμιος ἐπίσημος*, Barabbas [11]), zusammen, welchen Johannes als *ληστὴς*, Markus und Lukas aber als einen solchen, der wegen Aufruhrs und Mords verhaftet war, bezeichnen. Der Plan schlug aber fehl, da das Volk, subornirt, wie die zwei ersten Evangelisten anmerken, von seinen Oberen, mit groſser Einstimmigkeit die Freigebung des Barabbas, und für Jesum die Kreuzigung verlangte.

Als ein besonderes Gewicht, das bei Pilatus noch in die Wagschale Jesu fiel, und ihn bewog, den Versuch mit Barabbas auf's Nachdrücklichste geltend zu machen, wird von Matthäus das angeführt, daſs, wie der Procurator auf dem Richterstuhl saſs, seine Gemahlin [12]) ihn in Folge eines ängstigenden Traumes warnen lieſs, sich ja nichts gegen jenen Gerechten zu Schulden kommen zu lassen (27, 19.). Nicht allein Paulus, sondern auch Olshausen erklärt diesen Traum als natürliches Ergebniſs aus demjenigen, was die Frau des Pilatus von Jesu und seiner am vorigen Abend erfolgten Gefangennehmung gehört haben mochte; wozu man noch die Notiz des Evangel. Nicodemi als erklärende Vermuthung ziehen kann, daſs dieselbe eine *θεοσεβὴς* und *ἰουδαΐζουσα* gewesen sei [13]). Indessen, wie

---

11) Einer Lesart nach hiess dieser Mensch mit seinem vollen Namen *Ἰησοῦς Βαραββᾶς*, was hier nur desswegen bemerkt wird, weil Olshausen es „merkwürdig" gefunden hat. Indem nämlich bar Abba Sohn des Vaters bedeutet, so ruft Olshausen aus: Alles, was an dem Erlöser Wesen war, erschien bei dem Mörder als Carricatur! und findet den Vers anwendbar: ludit in humanis divina potentia rebus. Wir können in dieser Olshausen'schen Betrachtung nur einen lusus humanae impotentiae finden.

12) Im Evang. Nicodemi und bei späteren Kirchengeschichtschreibern heisst sie Procula, *Πρόκλη*. Vgl. hierüber Thilo, Cod. Apocr. N. T., p. 522, Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 640 f.

13) Cap. 2, S. 520. bei Thilo.

immer im N. T., namentlich im Matthäusevangelium, Träume als höhere Schickung betrachtet werden: so ist auch dieser gewiſs in der Ansicht des Referenten *non sine numine* gewesen, und es muſs sich daher ein Grund seiner Zuschickung denken lassen. Sollte der Traum wirklich den Tod Jesu hintertreiben, so müſste man vom orthodoxen Standpunkt aus, auf welchem dieser Tod zur Seligkeit der Menschen nothwendig war, auf die Vermuthung einiger Alten kommen, der Teufel möge es gewesen sein, welcher der Frau des Procurators jenen Traum eingab, um den Versöhnungstod zu verhindern [14]); sollte der Tod Jesu nicht verhindert werden, so könnte der Zweck des Traumes nur auf Pilatus oder seine Gattin gehen. Allein dem Pilatus konnte eine so spät kommende Warnung wohl nur die Schuld vermehren, ohne ihn von dem bereits halb gethanen Schritt zurückbringen zu können; daſs aber seine Gattin durch den Traum bekehrt worden sei, wie Manche angenommen haben [15]), ist theils nirgendsher bekannt, theils spricht sich in der Erzählung nicht dieser Zweck aus. Sondern, wie schon die Figur des Pilatus in der evangelischen Erzählung so gehalten ist, daſs dem blinden Hasse der Volksgenossen Jesu das unparteiische Urtheil eines Heiden gegenüberstehen soll: so wird nun auch seiner Gattin ein Zeugniſs für Jesnm abgewonnen, um, wie nach Matth. 21, 16. aus dem Munde der *νηπίων καὶ θηλαζόντων*, so nunmehr aus dem Munde eines schwachen Weibes, ihm ein Lob zu bereiten, welches, zur Mehrung seines Gewichts, aus einem bedeutungsvollen Traume ab-

---

14) Ignat. ad Philippens. 4: *φοβεῖ δὲ* (der Teufel) *τὸ γύναιον, ἐν ὀνείροις αὐτὸ καταταράττων καὶ παύειν πειρᾶται τὰ κατὰ τὸν ϛαυρόν.* Vgl. Thilo, p. 523. Die Juden im Evang. Nicod., c. 2. p. 524, erklären den Traum für ein Zauberstück von Jesu: *γόης ἐϛὶ — ἰδὲ ὀνειρόπεμπτα ἔπεμψε πρὸς τὴν γυναῖκά σου.*

15) z. B. Theophylakt, s. Thilo p. 523.

geleitet wird. Je mehr man, um diesen wahrscheinlich zu machen, auch aus der Profangeschichte dergleichen Träume anführt, welche einer blutigen Katastrophe beängstigend und warnend vorangeschritten sind [16]): desto mehr wird der Verdacht angeregt, daſs, wie die meisten von diesen, so auch der Traum in unsrer Stelle nach dem Erfolge gemacht sein möge, um dessen tragische Wirkung zu erhöhen.

Wie nun die Juden auf wiederholtes Befragen des Pilatus die Loslassung für Barabbas, für Jesum aber die Kreuzigung, stürmisch und beharrlich verlangen: lassen die beiden mittleren Evangelisten ihn in ihr Begehren sofort willigen, Matthäus aber schiebt noch eine Ceremonie und eine Wechselrede dazwischen (27, 24 ff.). Nach ihm nämlich läſst sich Pilatus Wasser geben, wascht sich damit die Hände vor dem Volk, und erklärt sich für unschuldig am Blute dieses Gerechten. Die Handwaschung als Reinerklärung von einer Blutschuld war specifisch jüdische Sitte, nach 5. Mos. 21, 6 f. [17]). Man hat unwahrscheinlich gefunden, daſs der Römer diese jüdische Gewohnheit hier nachgeahmt habe, und deſswegen sich darauf berufen, wie jedem, der seine Unschuld feierlich erklären will, nichts leichter, als eine solche Handwaschung, einfallen könne [18]). Allein, um ohne Anhalt an einer gewohnten Sitte eine symbolische Handlung gleichsam im Augenblick zu erfinden, oder auch nur in einen fremden Volksgebrauch sich hineinzuwerfen, dazu gehört, daſs dem, welcher eine solche Handlung vornimmt, an demjenigen, was er durch dieselbe bezeichnen will, ungemein viel gelegen

16) Wie Paulus und Kuinöl z. d. St., welche namentlich an den Traum von Cäsar's Gemahlin in der Nacht vor seiner Ermordung erinnern.

17) Vgl. Sota, 8, 6.

18) Fritzsche, in Matth. p. 808.

sei. So ungemein viel aber konnte nicht sowohl dem Pilatus daran gelegen sein, seine Unschuld an der Hinrichtung Jesu zu bezeugen, als vielmehr den Christen daran, auf diese Weise die Unschuld ihres Messias bezeugen zu lassen; woraus der Verdacht erwächst, daſs vielleicht erst ihnen die Handwaschung des Pilatus ihre Entstehung verdanken möge. Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir den Ausspruch erwägen, mit welchem Pilatus jene symbolische Handlung begleitet haben soll: *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τȣ̃ αἵματος τȣ̃ δικαίȣ τȣ́τȣ.* Denn, „daſs der Richter öffentlich und emphatisch den, welchen er doch der härtesten Bestrafung hingab, einen *δίκαιος* genannt haben sollte“, findet auch Paulus so in sich widersprechend, daſs er hier, gegen die sonstige Weise seiner Auslegung, annimmt, der Erzähler interpretire selbst, was Pilatus seiner Meinung nach bei der Handwaschung gedacht haben müsse. Zu verwundern ist, daſs ihm das ebenso Unwahrscheinliche nicht auffällt, was den Juden bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegt ist. Nachdem nämlich Pilatus sich für unschuldig an dem Blut Jesu erklärt, und durch das hinzugefügte: *ὑμεῖς ὄψεσθε*, die Verantwortung auf die Juden übergewälzt hatte, soll nach Matthäus *πᾶς ὁ λαὸς* gerufen haben: *τὸ αἷμα αὐτȣ̃ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.* Allein dieſs ist doch augenscheinlich nur vom Standpunkt der Christen aus gesprochen, die in dem Unglück, welches bald nach Jesu Tode in immer verstärkten Schlägen über die jüdische Nation hereinbrach, nichts Andres, als die Blutschuld von der Hinrichtung Jesu her erblickten: so daſs also diese ganze dem ersten Evangelium eigenthümliche Episode im höchsten Grade verdächtig ist.

Nach Matthäus und Markus lieſs nun Pilatus Jesum geisseln, um ihn sofort zur Kreuzigung abführen zu lassen. Die Geisselung erscheint hier ganz so, wie nach römischer Sitte das *virgis caedere* dem *securi percutere*,

und bei Sclaven die Geisselung der Kreuzigung, voranzugehen pflegte [19]. Bei Lukas erscheint sie ganz anders. Während es dort heiſst: *τὸν δὲ Ἰ. φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ*: erbietet sich hier Pilatus wiederholt, V. 16 und 22: *παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω*, d. h. wie dort das Geisseln als einleitendes Accidens der Hinrichtung erscheint: so hier als ableitendes Surrogat derselben; Pilatus will durch diese Züchtigung den Hass der Feinde Jesu befriedigen, und sie bewegen, von dem Verlangen seiner Hinrichtung abzustehen. Während es aber bei Lukas zur wirklichen Geisselung nicht kommt, weil auf den wiederholten Vorschlag des Pilatus die Juden in keiner Weise eingehen wollen: so läſst dieser bei Johannes Jesum wirklich geisseln, stellt ihn sofort mit dem Purpurkleid und Dornenkranz dem Volke vor, und versucht, ob nicht sein kläglicher Anblick, mit der wiederholten Erklärung seiner Unschuld verbunden, einen Eindruck auf die erbitterten Gemüther machen möchte; aber auch dieſs ist vergebens (19, 1 ff.). Es besteht somit zwischen den Evangelisten in Betreff der Geisselung Jesu ein Widerspruch, welchen man nicht mit Paulus dadurch ausgleichen darf, daſs man das *τὸν Ἰ. φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ* bei Matthäus und Markus so umschreibt: Jesus, den er schon vorher hatte geisseln lassen, um ihn zu retten, hatte dieſs vergeblich erduldet, indem er nun doch zur Kreuzigung hingegeben wurde. Sondern, die Differenz der Berichte zugebend, muſs man nur fragen, welcher von beiden die gröſsere historische Wahrscheinlichkeit für sich habe? Wiewohl sich nun freilich nicht nachweisen läſst, daſs Geisselung vor der Kreuzigung ausnahmslose römische Sitte gewesen wäre: so ist es doch andrerseits auch einzig aus harmonistischem Bestreben, wenn behauptet wird, daſs nur, wenn

19) Vgl. besonders die von Wetstein zu Matth. 27, 26. angeführten Stellen.

einer besonders hart gestraft werden sollte, vor der Kreuzigung noch die Geisselung verhängt worden sei [20]), und folglich Pilatus, der gegen Jesum nicht grausam sein wollte, ihn nur in der besondern Absicht, welche Lukas und Johannes melden, und welche auch bei ihren beiden Vormännern hinzuzudenken sei, könne haben geisseln lassen. Weit wahrscheinlicher ist es vielmehr, daſs in der Wirklichkeit zwar die Geisselung nur so, wie die zwei ersten Evangelisten berichten, als Vorspiel zur Hinrichtung, vorgenommen worden ist, die christliche Sage aber, wie ihr zum Zeugniſs gegen die Juden am Charakter des Pilatus diejenige Seite besonders willkommen war, vermöge welcher er Jesum zu retten sich auf verschiedene Weise bestrebt haben soll, so nun auch die Notiz von der Geisselung benüzt habe, um an ihr einen neuen Befreiungsversuch des Pilatus zu gewinnen. Diese Benützung erscheint im dritten Evangelium nur erst als eine begonnene, indem hier das Geisselnlassen bloſse Erbietung des Pilatus ist: wogegen im vierten die Geisselung wirklich vollzogen, und zu einem weiteren Akt des Drama verwendet wird.

An die Geisselung schlieſst sich bei den zwei ersten Evangelisten und dem vierten die Miſshandlung und Verspottung Jesu durch die Soldaten, welche ihm ein Purpurkleid umlegten, einen Kranz von Dorngesträuch ihm auf das Haupt sezten [21]), nach Matthäus ihm auch einen Rohrstab in die Hand gaben, und in dieser Vermummung ihn theils als Judenkönig begrüſsten, theils schlugen und miſs-

---

20) Paulus, a. a. O. S. 647.

21) Durch die Auseinandersetzung von Paulus, S. 649 f., gewinnt es alle Wahrscheinlichkeit, dass der στέφανος ἐξ ἀκανθῶν nicht ein Kranz aus spitzen Dornen war, sondern von dem nächsten besten Heckengesträuch genommen, um durch die vilissima corona, spineola (Plin. H. N. 21, 10.) Jesum zu verhöhnen.

handelten [22]. Lukas weiſs hier von keiner Verhöhnung durch die Soldaten, wohl aber hat er in seiner Erzählung von der Abführung Jesu zu Herodes etwas Ähnliches, indem er hier den Herodes *σὺν τοῖς ςρατεύμασιν αὐτοῦ* Jesum verspotten, und ihn in einer *ἐσθῆς λαμπρὰ* zu Pilatus zurücksenden läſst. Manche nehmen an, dieſs sei dasselbe Purpurgewand, welches nachher die Soldaten des Pilatus Jesu zum zweitenmal angezogen haben; aber vielmehr dreimal müſste, wenn wir den Johannes dazunehmen, und zugleich keinen der Synoptiker des Irrthums beschuldigen wollen, mit Jesu diese Vermummung vorgenommen worden sein: zuerst bei Herodes (Lukas); hierauf ehe Pilatus Jesum den Juden vorführte, um durch das: *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος*, ihr Mitleid rege zu machen (Joh.); endlich noch einmal, nachdem er den Soldaten zur Kreuzigung überlassen war (Matth. und Markus). Dieſs ist nun ebenso unwahrscheinlich, als es wahrscheinlich ist, daſs die Evangelisten eine und dieselbe Vermummung, von der sie gehört, an verschiedene Orte und Zeiten verlegt und verschiedenen Personen zugeschrieben haben.

Während bei den zwei ersten Evangelisten vor der Geisselung Jesu die Gerichtsverhandlung bereits geschlossen ist, bei'm dritten auf die Nichtannahme des *παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω* von Seiten der Juden Pilatus Jesum zur Kreuzigung hingiebt: spinnt sich im vierten Evangelium die Gerichtsscene folgendermaſsen noch weiter. Als auch die Vorstellung des gegeisselten und vermummten Jesus nichts fruchtet, sondern beharrlich seine Kreuzigung verlangt wird, ruft der Procurator entrüstet den Juden zu, so mögen sie selbst ihn hinnehmen und kreuzigen, denn er finde keine Schuld an ihm. Die Juden erwiedern, nach ih-

---

22) Eine ähnliche Vermummung eines Menschen, um einen Dritten zu verhöhnen, führt aus Philo, in Flaccum, Wetstein an, p. 533 f.

rem Gesez müsse er sterben, da er sich selbst zum υἱὸς ϑεȣ̃ gemacht habe; eine Bemerkung, welche dem Pilatus abergläubische Furcht einjagt, weſswegen er Jesum nochmals in das Prätorium hineinführt, und nach seiner (ob wirklich himmlischen?) Abkunft fragt, worauf ihm aber Jesus keine Antwort giebt, und, als ihm der Procurator mit der ihm zustehenden Gewalt über sein Leben Schrecken einjagen will, ihn auf die höhere Macht, die ihm diese Gewalt gegeben habe, verweist. Zwar strebte in Folge dieser Reden Pilatus (noch angelegentlicher als bisher), Jesum zu befreien: endlich aber fanden nun die Juden das rechte Mittel, ihn nach ihrem Willen zu stimmen, indem sie die Bemerkung hinwarfen, wenn er Jesum loslasse, der sich dem Cäsar als Usurpator gegenüberstellte, sei er kein φίλος τȣ̃ Καίσαρος. So, durch eine mögliche Anschwärzung bei Tiberius eingeschüchtert, besteigt er den Richterstuhl, und greift, da er seinen Willen nicht durchsetzen kann, zum Hohn gegen die Juden, in der Frage, ob sie denn wollen, daſs er ihren König kreuzigen solle? worauf sie aber, die zulezt mit so sichtbarem Erfolg angenommene Stellung behauptend, erklären, von keinem König, als von dem Cäsar, wissen zu wollen. Jezt willigt der Procurator darein, Jesum zur Kreuzigung führen zu lassen, zu welchem Behuf man ihm, wie die zwei ersten Evangelisten bemerken, den Purpurmantel auszog, und seine eigenen Kleider wieder anlegte.

§. 128.

Die Kreuzigung.

Schon über den Hingang Jesu zum Ort der Kreuzigung differiren die Synoptiker und Johannes, indem dem lezteren zufolge Jesus das Kreuz selber dahin trug (19, 17.), während die ersteren melden, man habe es an seiner statt einem Simon von Cyrene aufgelegt (Matth. 27, 32. parall.). Die Commentatoren zwar, wie wenn es sich von selbst ver-

stände, vereinigen diese Angaben dahin: zuerst habe Jesus selbst das Kreuz zu tragen versucht, hierauf aber, als es sich zeigte, daſs er zu erschöpft war, habe man es dem Simon aufgeladen [1]). Allein wenn Johannes sagt: *καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν εἰς — Γολγαθᾶ· ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν*: so sezt er offenbar nicht voraus, daſs auf dem Weg dahin Jesu das Kreuz abgenommen worden wäre [2]). Es scheint aber die von den Synoptikern so einstimmig gegebene Notiz von dem untergeschobenen Simon um so weniger abgewiesen werden zu können, je weniger sich ein Anlaſs, aus dem sie erdichtet worden sein könnte, auffinden läſst. Wohl aber könnte dieser individuelle Zug im Kreise der der Entstehung des vierten Evangeliums unbekannt geblieben sein, und der Verfasser desselben sich gedacht haben, daſs der allgemeinen Sitte zufolge Jesus selbst das Kreuz werde haben tragen müssen. Sämmtliche Synoptiker bezeichnen jenen Simon als einen *Κυρηναῖος*, d. h. wahrscheinlich einen, aus der libyschen Stadt Cyrene, wo viele Juden wohnten [3]), zum Fest nach Jerusalem Gekommenen. Nach allen wurde er auf gewaltsame Weise zum Tragen des Kreuzes gebracht, was aber weder für, noch gegen die Annahme, daſs er Jesu günstig gewesen, benüzt werden kann [4]). Nach Lukas und Markus kam der Mann gerade *ἀπ' ἀγροῦ*, und wie er am Kreuzigungszug vorübergehen wollte, verwendete man ihn zur Unterstützung Jesu. Markus bezeichnet ihn noch bestimmter als *πατὴρ Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*, ohne Zweifel, weil dieſs in der ersten Gemeinde bekannte Männer waren (vgl. A. G. 19, 33. Röm. 16, 13. 1. Tim. 1, 20. 2. Tim. 4, 14.) [5]), an welche er,

1) So Paulus, Kuinöl, Tholuck und Olshausen in den Comm.

2) Fritzsche, in Marc. 684: Significat Joannes, Jesum suam crucem portavisse, donec ad calvariae locum pervenisset.

3) Joseph. Antiq. 14, 7, 2.

4) Dafür benüzt es z. B. Grotius; dagegen Olshausen 2, S. 481.

5) Vgl. Paulus und Fritzsche z. d. St.

es ist nicht zu entscheiden, ob mit oder ohne geschichtlichen Grund, den Simon anknüpft.

Auf dem Hinweg zum Richtplaz, meldet Lukas, sei eine groſse Volksmasse, namentlich auch Weiber, wehklagend Jesu nachgefolgt, deren Klagen er aber auf sie selbst und ihre Kinder verwiesen habe, mit Hinsicht auf die schrecklichen Zeiten, welche bald über sie hereinbrechen würden (23, 27 ff.). Die Züge sind theils aus der Rede über die Parusie, Luc. 21, 23, entlehnt, da, wie dort den Schwangeren und Säugenden in jener Zeit Wehe gerufen war, so hier gesagt wird, es kommen ἡμέραι, in welchen *αἱ στεῖραι, καὶ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοὶ οἳ οὐκ ἐθήλασαν*, werden glücklich gepriesen werden; theils ist aus Hosea 10, 8. geborgt, denn das *τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσι κ. τ. λ.* ist beinahe wörtlich die alexandrinische Übersetzung jener Stelle.

Den Plaz der Hinrichtung nennen sämmtliche Evangelisten Golgatha, das chaldäische גָּלְגָּלְתָּא, und erklären diese Bezeichnung durch *κρανίου τόπος* oder *κρανίον* (Matth. V. 33. parall.). Der lezteren Bezeichnung nach könnte es scheinen, der Ort sei von seiner schädelförmigen Figur so genannt gewesen; wogegen die erstere Erklärung und wohl auch die Natur der Sache wahrscheinlicher macht, daſs er seiner Bestimmung als Richtplaz und den daselbst befindlichen Gerippen und Schädeln der Hingerichteten seine Benennung verdankte. Wo dieser Plaz gelegen habe, ist nicht bekannt, doch ohne Zweifel ausserhalb der Stadt; auch daſs er ein Hügel gewesen, wird nur vermuthet [6]).

Den Hergang nach der Ankunft Jesu auf dem Richtplaz erzählt Matthäus (V. 34 ff.) in etwas sonderbarer Folge. Zuerst erwähnt er des Jesu angebotenen Tranks; dann, daſs, nachdem sie ihn an das Kreuz geschlagen, die Sol-

6) s. Paulus und Fritzsche z. d. Abschn. Winer, b. Realw. d. A. Golgatha.

daten seine Kleider vertheilt haben; hierauf, wie sie sich niedersezten, um ihn zu bewachen; nach diesem die dem Kreuz gegebene Überschrift, und nun erst wird, und zwar nicht als Nachholung, sondern durch eine Partikel der Zeitfolge (τότε) die Notiz angeknüpft, daſs man mit ihm zwei Räuber gekreuzigt habe. Während Markus dem Matthäus folgt, nur daſs er statt der Angabe der Bewachung des Kreuzes eine Zeitbestimmung hat, berichtet Lukas richtiger zuerst die Kreuzigung der beiden Verbrecher mit Jesu, dann erst die Kleiderverloosung, und in ähnlicher Abfolge auch Johannes. Deſswegen aber die Verse bei Matthäus umzustellen (34. 37. 38. 35. 36.), wie schon vorgeschlagen wurde [7]), ist unerlaubt, und man muſs vielmehr auf dem Verfasser des ersten Evangeliums hier die Beschuldigung liegen lassen, daſs er über dem Bestreben, von den Hauptvorgängen bei der Kreuzigung Jesu nur keinen zu übergehen, die natürliche Zeitfolge vernachlässigt habe [8]).

Was die Art der Kreuzigung betrifft, ist jezt kaum mehr etwas streitig, als nur die Frage, ob dem Gekreuzigten ausser den Händen auch die Füſse angenagelt worden seien? Die Bejahung dieser Frage liegt ebenso im Interesse der orthodoxen, wie die Verneinung in dem der rationalistischen Ansicht. Von Justin dem Märtyrer an [9]) bis auf Hengstenberg [10]) und Olshausen finden die Orthodoxen in den angenagelten Füſsen Jesu eine Erfüllung der Weissagung Ps. 22, 17, wo die LXX. ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας übersezt: allein im Grundtext ist schwerlich von Durchbohren, in keinem Fall von einer Kreuzigung die Rede; auch wird die Stelle im N. T. nirgends auf Chri-

7) von Wassenbergh, in der Diss. de trajectionibus N. T. zu Valckenaer's scholae in ll. quosd. N. T. 2, p. 31.

8) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 295. und Fritzsche, in Matth. p. 814.

9) Apol. I, 35. Dial. c. Tryph. 97.

10) Christologie des A. T. 1, a, S. 182 ff.

stum angewendet. Den Rationalisten hingegen wird es theils leichter, den Tod Jesu für bloſsen Scheintod zu erklären, theils nur dann möglich, zu begreifen, wie er nach der Auferstehung sogleich wieder gehen konnte, wenn an den Füſsen keine Verwundung stattgefunden hatte: allein vielmehr, wenn es sich geschichtlich ergäbe, daſs wirklich auch die Füſse Jesu angenagelt waren, müſste gefolgert werden, daſs die Wiederbelebung und das Wandeln nach derselben entweder auf übernatürliche Weise, oder gar nicht, geschehen sei. Neuestens stehen sich besonders zwei gelehrte und gründliche Untersuchungen dieses Punktes, von Paulus und von Bähr, jene gegen, diese für die Annagelung der Füſse, gegenüber [11]). Aus der evangelischen Erzählung kann die erstere Ansicht vor Allem das für sich geltend machen, daſs weder jene Psalmstelle, die doch unter Vorausſetzung einer Fuſsannagelung dem Pragmatismus der Evangelisten so nahe lag, irgendwo benützt, noch in der Auferstehungsgeschichte neben den Nägelmahlen in den Händen und der Seitenwunde einer Wunde in den Füſsen gedacht ist (Joh. 20, 20. 25. 27.): wogegen die andere Ansicht sich nicht ohne Grund darauf beruft, daſs Luc. 24, 39. Jesus die Jünger auffordert: Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, wo zwar, daſs die Füſse durchbohrt gewesen, nicht gesagt, aber auch schwer zu begreifen ist, wie, bloſs um von der Realität seines Körpers überhaupt zu überzeugen, Jesus gerade die Füſse vorgezeigt haben soll. Daſs unter den Kirchenvätern auch solche, welche, vor Constantin lebend, die Kreuzigung noch aus eigener Anschauung kennen konnten, wie Justin und Tertullian, die Füſse Jesu angenagelt werden lassen, ist von Gewicht, und wenn man auch aus der Bemerkung des lezteren: *qui (Christus) solus a populo tam insigniter*

11) Paulus, im exeg. Handbuch 3, b, S. 669—754; Bähr, in Tholuck's liter. Anzeiger für christl. Theol. 1835, No. 1—6.

crucifixus est [12]), schlieſsen könnte, der Psalmstelle zulieb haben diese Väter angenommen, Christus sei ausnahmsweise mit Durchbohrung auch der Füſse gekreuzigt worden: so wird doch, wenn er vorher die Durchbohrung der Hände und Füſse die *propria atrocia crucis* nannte, klar, daſs jene Worte nicht eine ausgezeichnete Art der Kreuzigung, sondern die so auffallend mit der Weissagung zusammentreffende Todesart der Kreuzigung bedeuten. Unter den Stellen der Profanscribenten ist die wichtigste die Plautinische, wo, allerdings als ausnahmsweise verschärfte Kreuzigung, *offigantur bis pedes, bis brachia* vorkommt [13]). Hier fragt es sich: soll das Ungewöhnliche in dem *bis* bestehen, so daſs als das auch sonst Übliche die einfache Anheftung sowohl von Füſsen als Händen vorausgesetzt wird; oder soll das *bis offigere* der Hände, d. h. daſs beide Hände angenagelt wurden, das Gewöhnliche gewesen, das Annageln beider Füſse aber als ausserordentliche Verschärfung hinzugekommen sein? wovon jeder das Erstere den Worten angemessener finden wird. Hienach scheint sich mir dermalen das Übergewicht der historischen Gründe auf Seiten derer zu neigen, welche behaupten, daſs Jesu am Kreuz beides, Hände und Füſse, angenagelt worden seien.

Noch vor der Kreuzigung war es laut der beiden ersten Evangelisten, daſs Jesu ein Getränk angeboten wurde, welches Matthäus (V. 34.) als ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, Markus (V. 23.) als ἐσμυρνισμένον οἶνον bezeichnet, das aber beiden zufolge Jesus, bei Matthäus nachdem er es vorher gekostet, nicht zu sich nehmen mochte. Da man nicht begreift, zu welchem Zwecke man unter den Essig Galle gemischt haben möge, so erklärt man gewöhnlich die χολὴ des Matthäus, aus dem ἐσμυρνισμένον des Markus, von bittern vegetabilischen Ingredienzien, wie namentlich

12) Adv. Marcion. 3, 19.

13) Mostellaria 2, 1.

Myrrhe, und liest dann auch statt ὄξος entweder geradezu οἶνον, oder versteht doch jenes von saurem Wein [14]), um so das betäubende Getränk aus Wein und starken Specereien herauszubringen, welches nach jüdischer Sitte den Hinzurichtenden zur Abstumpfung des Schmerzgefühls gereicht zu werden pflegte [15]). Allein wenn auch der Text diese Lesart, und die Worte diese Erklärungen zulieſsen, so würde doch wohl Matthäus gegen die Hinausdeutung der wirklichen Galle und des Essigs aus seiner Erzählung sehr protestiren, weil ihm dadurch die Erfüllung der Worte des auch sonst messianisch gebrauchten Unglückspsalms 69, V. 22. (LXX): *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*, verloren gienge. Diesem Orakel gemäſs meint Matthäus unstreitig wirkliche Galle mit Essig, und aus der Vergleichung des Markus darf nur die Frage genommen werden, ob es wahrscheinlicher sei, daſs der Vorgang, wie ihn Markus darstellt, das Ursprüngliche gewesen, was erst Matthäus zu genauerer Ähnlichkeit mit der Weissagung umgeformt, oder ob Matthäus ursprünglich den Zug aus der Psalmstelle geschöpft, Markus aber ihn hinterher zu gröſserer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit umgebildet habe?

Um hierüber entscheiden zu können, müssen wir auch die beiden andern Evangelisten mit in die Betrachtung ziehen. Von einer Tränkung Jesu mit Essig nämlich melden alle viere, und auch jene beiden, welche den mit Galle vermischten Essig, oder den Myrrhenwein, als den ersten Trank, der Jesu geboten wurde, haben, wissen später noch von einer Tränkung mit bloſsem Essig zu sagen.

---

14) s. Kuinöl, Paulus, z. d. St.

15) Sanhedrin, f. 43, 1, bei Wetstein, p. 635: Dixit R. Chaja, f. R. Ascher, dixisse R. Chasdam: exeunti, ut capite plectatur, dant bibendum granum turis in poculo vini, ut alienetur mens ejus, sec. d. Prov. 31, 6: date siceram percunti et vinum amaris anima.

Nach Lukas war das ὄξος προσφέρειν eine Verhöhnung, welche die Soldaten gegen Jesum, wie es scheint, nicht sehr lange nach der Kreuzigung, noch vor der Finsterniſs, vornahmen (V. 36 f.); nach Markus reichte kurz vor dem Ende, drei Stunden nach Entstehung der Finsterniſs, einer der Umstehenden auf den Ruf Jesu: mein Gott u. s. w., ihm, gleichfalls in spöttischer Absicht, mittelst eines auf ein Rohr gesteckten Schwammes Essig dar (V. 36.); nach Matthäus bot ihm einer der Umstehenden auf eben jenen Ruf hin und auf dieselbe Weise den Essig, aber in guter Absicht, wie man daraus sieht, daſs die Spötter ihn davon abhalten wollten (V. 48 f) [16]; wogegen es bei Johannes auf den ausdrücklichen Ruf: διψῶ, ist, daſs einige einen Schwamm in ein in der Nähe stehendes Gefäſs mit Essig tauchten, und auf einem Ysopstengel zum Munde Jesu brachten (V. 29.). Man hat daher drei verschiedene Versuche, Jesum zu tränken, angenommen: den ersten vor der Kreuzigung, mit dem betäubenden Tranke (Matth. und Markus), den zweiten nach der Kreuzigung, wo ihm die Soldaten zum Hohne von ihrem gewöhnlichen Getränk, einer Mischung aus Essig und Wasser, *posca* genannt [17], boten (Lukas), und endlich die dritte Tränkung, welche auf den klagenden Ruf Jesu erfolgte (Matth. Mark. und Joh.) [18]. Allein, will man einmal Ungleichlautendes auseinanderhalten, so muſs man auch folgerecht verfahren: soll die von Lukas berichtete Tränkung von der des Matthäus und Markus wegen einer Zeitdifferenz verschieden sein, so ist die des Matthäus von der des Markus durch eine Differenz der Absicht verschieden, und wiederum ist das, was Johannes berichtet, nicht dasselbe mit dem was die beiden ersten Synoptiker, da es ja auf einen ganz an-

16) s. Fritzsche, z. d. St.

17) vgl. Paulus z. d. St.

18) So Kuinöl, in Luc. p. 710 f. Tholuck, p. 342.

dern Ruf Jesu erfolgt. So bekämen wir im Ganzen fünf Tränkungen, und könnten wenigstens nicht wohl begreifen, warum Jesus, nachdem ihm schon dreimal Essig zum Munde geführt war, noch zum viertenmal zu trinken verlangt hätte. Müssen wir demnach auf Vereinfachung bedacht sein: so ist aber keineswegs nur die Tränkung bei den zwei ersten Evangelisten und dem vierten wegen des Zusammentreffens der Zeit und der Art der Darreichung für Eine zu erklären, sondern ebenso die des Markus (und mittelst dieser die übrigen) mit der des Lukas wegen Gleichheit der höhnischen Absicht. So bleiben uns zwei Tränkungen, die eine vor der Kreuzigung, die andre nach derselben, und beide haben, die erstere an der jüdischen Sitte mit dem betäubenden Trank für Hinzurichtende, die andre an der römischen, vermöge welcher die Soldaten zu Expeditionen, dergleichen auch die Vollziehung der Hinrichtung eine war, ihre *posca* mit sich zu führen pflegten, einen historischen, an der Weissagung Ps. 69. aber einen prophetischen Haltpunkt. Beide Haltpunkte wirken entgegengesezt: der prophetische erregt Verdacht, ob auch wirklich der Erzählung etwas Geschichtliches zum Grunde liege; der historische macht es zweifelhaft, daſs die ganze Sache nur aus Weissagungen sollte herausgesponnen sein.

Doch überblicken wir noch einmal die verschiedenen Berichte, so sind ihre Abweichungen ganz von der Art, wie sie aus verschiedener Anwendung der Psalmstelle entstehen konnten. Da in derselben von Galleessen und Essigtrinken die Rede war, so scheint die Sage zunächst das Erstere, als undenkbar, bei Seite gelassen, und die Erzählung gebildet zu haben, die wir bei allen vier Evangelisten finden, daſs Jesus am Kreuz mit Essig getränkt worden sei. Dieſs konnte man entweder als Handlung des Mitleids, wie Matthäus und Johannes, oder des Spottes, mit Markus und Lukas, betrachten. Da auf diese Weise zwar das ἐπότισάν με ὄξος, noch nicht aber auch das

Digitized by Google

εἰς τὴν δίψαν μȣ des Orakels ausdrücklich erfüllt war, so hielt es der Verfasser des vierten Evangeliums für wahrscheinlich, daſs Jesus auch wirklich die Empfindung des Durstes geäussert, d. h. διψῶ gerufen habe; ein Ruf, den er ausdrücklich als Erfüllung der γραφὴ, worunter ohne Zweifel die genannte Psalmstelle (vgl. Ps. 22, 16.) verstanden ist, bezeichnet, und zwar, indem er das ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ durch εἰδὼς ὁ Ἰησȣ̃ς, ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται einleitet, so scheint er fast sagen zu wollen, die Erfüllung der Weissagung sei die eigene Absicht Jesu bei jenem Ausruf gewesen: allein mit solchem typologischen Spiel wird kein am Kreuz im Todeskampf Begriffener sich abgeben, sondern nur sein in ruhiger Lage befindlicher Biograph. Indeſs, auch hiedurch war immer nur die eine Hälfte jenes messianischen Verses, die auf den Essig bezügliche, erfüllt: die von der Galle handelnde, welche als Inbegriff aller Bitterkeit zu einer Beziehung auf den leidenden Messias ganz besonders geeignet schien, war noch übrig. Zwar, daſs χολὴ als βρῶμα gegeben worden sei, was die Psalmstelle strenggenommen verlangte, blieb als undenkbar bei Seite gestellt: wohl aber schien es dem ersten Evangelisten, oder wem er hier folgt, thunlich, die Galle als Ingredienz unter den Essig zu mischen, eine Mischung, welche dann freilich Jesus, des übeln Geschmacks wegen, nicht trinken konnte. Der zweite Evangelist, mehr auf den pragmatischen als auf den prophetischen Zusammenhang bedacht, machte dann, mit Beziehung auf eine jüdische Sitte, aus dem Essig mit Galle bittern Myrrhenwein, und lieſs Jesum diesen, ohne Zweifel aus Scheue vor Betäubung, ausschlagen. Da aber diesen beiden Evangelisten neben der Erzählung von dem mit Galle gemischten Essig auch noch die ursprüngliche, von bloſsem Essig, zugekommen war: so wollten sie diese durch jene nicht verdrängen lassen, und stellten daher beide nebeneinander. Hiemit soll keineswegs geleugnet werden, daſs Jesu vor der

Kreuzigung ein solcher Mischtrank, und nachher noch Essig möge gereicht worden sein, da jenes, wie es scheint, gewöhnlich, und dieses bei dem Durst, welcher die Gekreuzigten plagt, natürlich war: nur so viel soll gesagt sein, daſs die Evangelisten diesen Umstand, und zwar in so verschiedenen Wendungen, nicht deſswegen erzählen, weil sie historisch wuſsten, er sei auf diese oder jene Weise wirklich vorgekommen, sondern weil sie dogmatisch überzeugt waren, er müsse jener Weissagung zufolge, die sie aber verschiedentlich anwandten, sich ereignet haben.

Während oder unmittelbar nach der Kreuzigung läſst Lukas Jesum sprechen: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι* (V. 34.), eine Fürbitte, die man bald auf die Soldaten, die ihn kreuzigten, beschränkt [19]), bald auf die eigentlichen Urheber seines Todes, die Synedristen und Pilatus, ausdehnt [20]). So angemessen eine solche Bitte dem sonstigen Grundsätzen Jesu über Feindesliebe ist (Matth. 5, 44.), und so viele innere Glaubwürdigkeit von dieser Seite die Notiz des Lukas hat: so ist doch, zumal er mit derselben allein steht, darauf aufmerksam zu machen, daſs möglicherweise dieser Zug aus dem für messianisch gehaltenen Abschnitt Jes. 53. genommen sein könnte, wo es im lezten Vers, in demselben, aus welchem auch das *μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* entlehnt ist, heiſst: וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ, was zwar die LXX. unrichtig durch *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη*, aber bereits das Targum Jonathan durch *pro peccatis* (sollte heiſsen *peccatoribus*) *deprecatus est* wiedergiebt.

Daſs mit Jesu zugleich *δύο κακοῦργοι*, welche Matthäus und Markus als *ληστὰς* bezeichnen, in der Art gekreuzigt worden seien, daſs sein Kreuz in der Mitte stand, darin stimmen die Evangelisten zusammen, und Markus,

19) Kuinöl, in Luc. p. 710.
20) Olshausen, S. 484.

wenn sein 28ter Vers ächt ist, sieht darin eine wörtliche Erfüllung des jesaianischen: μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, welches nach Luc. 22, 37. Jesus schon am Abend vorher als eine demnächst an ihm zu erfüllende Weissagung angeführt hatte. Von dem weiteren Verhalten dieser Mitgekreuzigten berichtet uns Johannes nichts; die beiden ersten Synoptiker lassen sie Schmähungen gegen Jesum ausstoſsen (Matth. 27, 44. Marc. 15, 32.): wogegen Lukas erzählt, nur der eine von ihnen habe sich dieſs erlaubt, sei aber von dem andern zurechtgewiesen worden (23, 39 ff.). Um diese Differenz auszugleichen, haben die Erklärer die Voraussetzung gemacht, zuerst mögen wohl beide Verbrecher Jesum geschmäht haben, dann aber durch die ausserordentliche Finsterniſs der eine umgestimmt worden sein [21]); neuere haben sich auf eine *enallage numeri* berufen [22]): gewiſs aber nur diejenigen recht gesehen, welche eine wirkliche Differenz zwischen Lukas und seinen Vormännern zugaben [23]). Offenbar haben von dem Genaueren, was jener über das Verhältniſs der beiden Mitgekreuzigten zu Jesu zu berichten weiſs, die zwei ersten Evangelisten nichts gewuſst. Näher erzählt nämlich Lukas, als der eine der beiden Verbrecher Jesum durch die Aufforderung höhnte, wenn er wirklich der Messias sei, sich und sie zu befreien, habe ihm der andere solchen Hohn gegen einen, mit dem er doch das gleiche Schicksal, und zwar als Schuldiger mit dem Unschuldigen, theile, ernstlich verwiesen, Jesum aber gebeten, wenn er in seiner βασιλεία kommen werde, seiner zu gedenken; worauf ihm Jesus das Versprechen gegeben habe, noch heute werde er mit ihm ἐν τῷ παραδείσῳ sein. An dieser Scene ist von vorn herein nichts Anstöſsiges, bis zu der Anrede des zweiten Mitgekreuzigten

21) So Chrysostomus u. A.

22) Beza und Grotius.

23) Paulus, S. 763. Fritzsche, in Matth. p. 817.

an Jesum. Denn um von einem am Kreuz Hängendenein einstiges Kommen zur Errichtung des Messiasreichs zu erwarten, dazu gehörte das ganze System von einem sterbenden Messias, welches die Apostel vor der Auferstehung nicht begriffen, und welches somit ein *λῃστὴς* vor ihnen gefaſst haben müſste. Dieſs ist so unwahrscheinlich, daſs es kein Wunder ist, wenn Manche in der Bekehrung des Räubers am Kreuz ein Wunder haben sehen wollen [24]), und es wird durch die Annahme, welche die Erklärer zu Hülfe rufen, der Mensch werde wohl kein gemeiner, sondern ein politischer Verbrecher, vielleicht einer der *συστασιαστῶν* des Barabbas, gewesen sein [25]), nur noch undenkbarer. Denn war er ein zum Aufruhr geneigter Israëlit, der auf Befreiung seines Volks vom römischen Joche hinarbeiten wollte: so war gewiſs auch seine Idee vom Messias am weitesten davon entfernt, einen politisch so ganz vernichteten, wie Jesus damals war, als solchen anzuerkennen. Man darf aber nur ein Auge für Sagenbildung haben, so wird man sie hier besonders kenntlich wiederfinden. Zwei Übelthäter waren mit Jesu gekreuzigt, so viel hatte die Geschichte, oder auch dieſs schon die Weissagung Jes. 53, 12, an die Hand gegeben. Sie hiengen zunächst als stumme Personen da, wie wir sie im vierten Evangelium finden, in dessen Entstehungsgebiet nur die einfache Nachricht, daſs sie mit Jesu gekreuzigt worden, gedrungen war. So unbenüzt aber konnte sie die Sage in die Länge unmöglich lassen: sie öffnete ihnen den Mund, und da sie übrigens nur von Schmähungen der Umgebenden zu berichten hatte, so lieſs sie in den allgemeinen Hohn

---

24) s. Thilo, Cod. apocr. I. S. 143. Weitere apokryphische Nachrichten von den beiden Mitgekreuzigten finden sich im evang. infant. arab. c. 23, bei Thilo, p. 92 f., vgl. die Anm. p. 143; im ev. Nicod. c. 9. 10, Thilo, p. 581 ff. c. 26, p. 766 ff.

25) Paulus und Kuinöl, z. d. St.

gegen Jesum auch die beiden Übelthäter, zunächst ohne nähere Angabe ihrer Reden, einstimmen (Matth. und Markus). Doch die Mitgekreuzigten lieſsen sich noch besser benützen. Hatte ein Pilatus Zeugniſs für Jesum abgelegt, zeugte bald darauf ein römischer Centurio, ja die ganze wunderbar aufgeregte Natur für ihn: so werden auch seine beiden Leidensgenossen, wiewohl Verbrecher, gegen den Eindruck seiner Gröſse nicht ganz verschlossen geblieben sein, sondern, wenn zwar der eine, der ursprünglichen Gestaltung der Sage gemäſs, lästerte, so muſste wohl der andere sich in entgegengeseztem Sinn geäussert, und Glauben an Jesus als den Messias bewiesen haben (Lukas). Ganz im Geist der jüdischen Denk- und Redeweise ist dann seine Anrede an Jesum und dessen Antwort; denn das Paradies war nach damaliger Vorstellung derjenige Theil der Unterwelt, welcher die Seelen der Frommen in der Zwischenzeit zwischen ihrem Tod und der Auferstehung beherbergen sollte; um eine Stelle im Paradies und ein gnädiges Andenken im künftigen Äon bittet der Israëlite Gott, und so hier den Messias [26]), und von einem ausgezeichnet frommen Manne glaubte man, daſs er den in seiner Sterbestunde Anwesenden mit sich in das Paradies einführen könne [27]).

Dem Kreuz Jesu wurde nach römischer Sitte [28]) eine ἐπιγραφὴ (Marc. Luc.), ein τίτλος (Joh.), angeheftet, der τὴν αἰτίαν αὐτοῦ (Matth. Marc.) enthielt, welche nach sämmtlichen Evangelisten durch die Worte: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰου–

26) Confessio Judæi ægroti, bei Wetstein, p. 820: — da portionem meam in horto Edenis, et memento mei in seculo futuro, quod absconditum est justis. Andere Stellen s. bei ebendems., p. 819.

27) Cetuboth f. 103, bei Wetstein, p. 819: Quo die Rabbi moriturus erat, venit vox de coelo, dixitque: qui praesens aderit morienti Rabbi, ille intrabit in paradisum.

28) s. Wetstein z. d. St. des Matthäus.

δαίων bezeichnet war. Lukas und Johannes melden, daſs diese Aufschrift in drei Sprachen zu lesen gewesen sei, und der leztere giebt noch die Notiz, daſs die jüdischen Obern den Spott, der in dieser Fassung der Überschrift gegen ihre Nation lag, wohl gefühlt, und deſshalb den Pilatus, jedoch vergeblich, um Abänderung derselben gebeten haben (V. 21 f.).

Von den Soldaten, welche Jesum gekreuzigt hatten, deren Zahl Johannes auf vier angiebt, berichten die Evangelisten einstimmig, daſs sie die Kleider Jesu mit Anwendung des Looses unter sich vertheilt haben. Nach dem römischen Gesez *de bonis damnatorum* [29]) fielen die Kleidungsstücke der Hingerichteten als *spolia* den Vollstreckern des Urtheils zu, und insofern hat jene Angabe der Evangelisten einen historischen Anhaltspunkt. Doch, wie die meisten Züge dieser lezten Scene im Leben Jesu, hat sie auch einen prophetischen. Bei Matthäus zwar ist die Anführung der Stelle Ps. 22, 19. ohne Zweifel eingeschoben, sicher ächt dagegen dasselbe Citat bei Johannes (19, 24.): *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγȣσα* (wörtlich nach der LXX)· *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μȣ ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μȣ ἔβαλον κλῆρον.* Auch hier hat nach der Versicherung der orthodoxen Ausleger der Verfasser des Psalms, David, nach einer höheren Leitung, im Zustand der Begeisterung solche bildliche Ausdrücke gewählt, welche bei Christo in eigentlichem Sinne zugetroffen sind [30]). Vielmehr aber gab David, oder wer sonst der Urheber des Psalms ist, als ein Mann von dichterischem Geist jene Ausdrücke nur bildlich, im Sinne von gänzlichem Unterliegen; aber die kleinlichte, prosaische Auslegungsweise der späteren Ju-

29) Angeführt bei Wetstein, p. 536, womit übrigens die Textberichtigung von Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 761, zu vergleichen ist.

30) Tholuck, S. 341..

den, welche die Evangelisten ohne ihre Schuld theilten, und von welcher sich die orthodoxen Theologen, aber durch eigne Schuld, nach 18 Jahrhunderten noch immer nicht frei gemacht haben, glaubte jene Worte eigentlich nehmen, und in diesem Sinn als am Messias erfüllt nachweisen zu müssen. — Ob nun die Evangelisten die Kleiderverloosung mehr aus historischen Nachrichten, die ihnen zu Gebote standen, oder aus der prophetischen Stelle, welche sie verschiedentlich auslegten, geschöpft haben, muſs aus der Vergleichung ihrer Berichte sich ergeben. Diese weichen darin von einander ab, daſs, während den Synoptikern zufolge sämmtliche Kleider durch das Loos vertheilt wurden, was schon aus dem *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτῦ, βάλλοντες κλῆρον* bei Matthäus (V. 35.) und der ähnlichen Wendung des Lukas (V. 34.), am entschiedensten aber aus dem Zusaz des Markus: *τίς τί ἄρῃ* (V. 24.), erhellt: bei Johannes die übrigen Stücke ohne Loos vertheilt, und nur um das Unterkleid geloost wird (V. 23 f.). Diese Abweichung wird gewöhnlich viel zu leicht genommen, und stillschweigend so behandelt, als ob die Darstellung der Synoptiker zur johanneischen sich nur wie die unbestimmtere zur bestimmteren verhielte. Kuinöl übersezt mit Rücksicht auf den Johannes das Matthäische *διεμερίζοντο βάλλοντες* geradezu durch: *partim dividebant, partim in sortem conjiciebant*; allein so läſst sich nicht theilen, sondern das *διεμερίζοντο* giebt an, was, das *βάλλοντες κλ.*, wie sie es gethan haben: ohnehin über das *τίς τί ἄρῃ* schweigt Kuinöl still, weil hierin unverkennbar liegt, daſs sie um mehrere Stücke geloost haben, während sich nach Johannes das Loos nur auf Ein Kleidungsstück bezog. Fragt es sich nun, welche von beiden widersprechenden Angaben die richtige sei, so wird auf dem jetzigen Standpunkt der vergleichenden Evangelienkritik die Antwort ohne Zweifel so lauten, daſs der Augenzeuge Johannes das Richtige gebe, den Synoptikern aber sei nur

das Unbestimmte zu Ohren gekommen, daſs bei der Vertheilung der Kleider Jesu die Soldaten das Loos in Anwendung gebracht haben, und dieſs haben sie aus Unkenntniſs der näheren Verhältnisse so verstanden, als ob über sämmtliche Kleidungsstücke Jesu das Loos geworfen worden wäre. Allein, wenn schon der Umstand, daſs gerade Johannes allein es ist, der die Psalmstelle ausdrücklich anführt, eine vorzügliche Berücksichtigung derselben von seiner Seite beweist, so ist überhaupt diese Abweichung der Evangelisten eine solche, welche einer verschiedenen Auslegung jener Stelle auf's Genaueste entspricht. Wenn der Psalm von einem Vertheilen der Kleider und Verloosen des Gewandes redet, so ist im Sinne des hebräischen Parallelismus das zweite nur nähere Bestimmung des ersten, und in richtigem Verständniſs hievon setzen die Synoptiker das eine der beiden Verba in's Participium. Wer aber entweder diese Eigenheit des hebräischen Sprachgebrauchs nicht berücksichtigte, oder ein Interesse hatte, jeden einzelnen Zug der Weissagung als besonders erfüllten herauszuheben, der konnte jene näher bestimmende *copula* als hinzufügend fassen, und so in dem Verloosen einen von dem Vertheilen verschiedenen Akt finden. Dann muſste auch der ἱματισμὸς (לְבוּשׁ), welcher ursprünglich ein *synonymum* von ἱμάτια (בְּגָדִים) war, ein von diesen verschiedenes Kleidungsstück werden, dessen nähere Bestimmung, weil sie im Wort auf keine Weise lag, dem Belieben überlassen blieb. Der vierte Evangelist bestimmte es als χιτὼν, und weil er seinen Lesern auch einen Grund schuldig zu sein glaubte, warum auf dieses Stück ein von der Vertheilung der übrigen so verschiedenes Verfahren angewendet worden sei, brachte er heraus, der Grund, warum man das Unterkleid lieber verloosen als zertheilen wollte, werde wohl gewesen sein, daſs es keine das Zertrennen begünstigenden Nähte gehabt (ἄῤῥαφος), aus Einem

Digitized by Google

Stück gewoben (ὑφαντὸς δι᾽ ὅλȣ) gewesen sei [31]). Da haben wir also bei dem vierten Evangelisten ganz dasselbe Verfahren, wie wir es in der Geschichte des Einzugs auf Seiten des ersten gefunden haben: beidemale die Verdopplung eines ursprünglich einfachen Zugs aus falscher Fassung der *copula* im hebräischen Parallelismus; nur ist der erste Evangelist an jener Stelle darin noch weniger willkührlich, als hier der vierte, daſs er uns wenigstens mit der Aufspürung des Grundes verschont, warum damals für Einen Reiter zwei Esel haben requirirt werden müssen. Je mehr sich auf diese Weise die Darstellung des bezeichneten Punkts bei den Evangelisten abhängig zeigt von der Art, wie jeder jene vermeintlich prophetische Psalmstelle verstand: desto weniger scheint eine sichere historische Kunde an ihrer Darstellung Theil gehabt zu haben, und wir wissen demnach nicht, ob bei der Vertheilung der Kleider Jesu das Loos angewendet, ja ob überhaupt unter dem Kreuze Jesu eine Kleidertheilung vorgenommen worden ist; so zuversichtlich sich Justin gerade auch für diesen Zug auf die Akten des Pilatus beruft, welche er nie gesehen hatte [32]).

Von dem Benehmen der bei'm Kreuze Jesu anwesenden Juden meldet uns Johannes nichts; Lukas läſst das Volk zuschauend dastehen, und nur die ἄρχοντες und die Soldaten Jesum durch die Aufforderung, sich zu retten, wenn er der Messias sei, wozu von Seiten der lezteren noch das Anbieten des Essigs kommt, verhöhnen (V. 35 ff.); Matthäus und Markus haben von einem Spott der Soldaten hier nichts, dafür aber lassen sie ausser den ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι noch die παραπορευόμενοι Lä-

31) Die Ausleger merken hiezu an, dass auch das Kleid des jüdischen Hohenpriesters von dieser Beschaffenheit war. Joseph. antiq. 3, 7, 4. — Die richtige Ansicht von obiger Differenz ist bereits in den Probabilien aufgestellt, p. 80 f.

32) Apol. I, 35.

sterungen gegen Jesum ausstoſsen (V. 39 ff. 29 ff.). Die Äusserungen dieser Leute beziehen sich theils auf frühere Reden und Thaten Jesu, wie der Spott: ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτὸν (Matth. Mark.) auf die gleichlautende Rede, die man Jesu zuschrieb, der Vorwurf aber: ἄλλυς ἔσωσεν, ἑαυτὸν ὃ δύναται σῶσαι oder σωσάτω ἑαυτὸν (bei allen dreien) auf seine Heilungen sich bezieht. Theils aber ist das Benehmen der Juden gegen den Gekreuzigten nach demselben Psalm gezeichnet, von welchem Tertullian mit Recht sagt, daſs er *totum Christi passionem* in sich enthalte [33]. Wenn wir nämlich bei Matthäus und Markus lesen: οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν (Lukas von den ἄρχοντες: ἐξεμυκτήριζον) αὐτὸν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· so ist dieſs doch gewiſs nichts Anderes, als was Ps. 22, 8. (LXX.) steht: πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν, und hierauf bei Matthäus die den Synedristen geliehenen Worte: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεὸν, ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτὸν, sind ganz dieselben mit den Worten des folgenden Verses in jenem Psalm: ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτὸν, ὅτι θέλει αὐτόν. Kann nun zwar jenes Spotten und Kopfschütteln der Feinde Jesu, unerachtet die Zeichnung desselben nach einer A. T.lichen Stelle abgeschattet ist, dennoch gar wohl wirklich so vor sich gegangen sein: so verhält es sich dagegen mit dieser den Spöttern geliehenen Rede anders. Worte, die, wie die angegebenen, im A. T. den Feinden des Frommen in den Mund gelegt sind, konnten die Synedristen nicht adoptiren, ohne damit sich selbst als Gottlose hinzustellen, wovor sie sich wohl gehütet haben werden. Nur die christliche Sage, wenn sie einmal den Psalm auf das Leiden Jesu, und namentlich auf seine lezten Stunden, anwandte, konnte auch

33) Adv. Marcion. a. a. O.

diese Worte den jüdischen Obern in den Mund legen, und darin die Erfüllung einer Weissagung finden.

Daſs von den Zwölfen einer bei der Kreuzigung Jesu zugegen gewesen wäre, davon melden die zwei vorderen Evangelisten nichts; sie erwähnen bloſs mehrerer galiläischen Frauen, von welchen sie drei namhaft machen, nämlich Maria Magdalena, Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses, und Matthäus die Mutter der Zebedaiden, nach der gewöhnlichen Ansicht dieselbe, welche Markus Salome nennt (Matth. V. 55 f. Marc. V. 40 f.): die Zwölfe scheinen sich nach ihnen von ihrer Flucht bei Jesu Gefangennehmung noch nicht wieder gesammelt gehabt zu haben [34]. Bei Lukas dagegen sind unter den *πάντες οἱ γνωςοὶ αὐτοῦ*, welche er der Kreuzigung zusehen läſst (V. 49.), wohl auch die Zwölfe mitzubegreifen: das vierte Evangelium aber nennt von den Jüngern ausdrücklich denjenigen, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰ.*, d. h. den Johannes, als anwesend, und unter den Frauen, neben Maria Magdalena und der von Klopas benannten, statt der Mutter der Zebedaiden die eigene Mutter Jesu. Und zwar, während nach allen übrigen Berichten die Bekannten Jesu *μακρόθεν* stehen, müſsten dem vierten Evangelium zufolge Johannes und die Mutter Jesu in der nächsten Nähe des Kreuzes gestanden haben, da nach dessen Bericht Jesus vom Kreuz herunter den Johannes zum Stellvertreter in dem kindlichen Verhältniſs zu seiner Mutter beruft (V. 25 ff.). Wenn Olshausen den Widerspruch, welcher zwischen der synoptischen Angabe und der johanneischen Voraussetzung von der Stellung der Bekannten Jesu zu seinem Kreuze stattfindet, durch die Vermuthung zu heben meint, daſs dieselben Anfangs zwar ferne gestanden, späterhin aber einige nahe an das Kreuz herangetreten seien: so ist hiegegen zu be-

34) Justin, Apol. I, 50. und sonst, spricht gar von Abfall und Verleugnung aller Jünger nach der Kreuzigung Jesu.

merken, daſs die Synoptiker gerade am Schluſs der Kreuzes- und Todesscene, unmittelbar vor der Kreuzabnahme, jener Stellung der Angehörigen Jesu gedenken, also voraussetzen, daſs sie dieselbe bis zum Ende der Scene eingenommen haben, was wir der furchtsamen Stimmung der Jünger in jenen Tagen, und namentlich der weiblichen Schüchternheit, ganz angemessen finden müssen. Könnte man zwar von der mütterlichen Zärtlichkeit vielleicht den Heroismus eines näheren Hinzutretens erwarten: so macht dagegen das völlige Schweigen der Synoptiker, als der Interpreten der gewöhnlichen evangelischen Tradition, die historische Realität jenes Zuges zweifelhaft. Die Synoptiker können weder von der Anwesenheit der Mutter Jesu bei'm Kreuz etwas gewuſst haben: sonst würden sie vor allen andern Frauen sie als die Hauptperson namhaft machen; noch scheint von einem engeren Verhältniſs derselben zu Johannes etwas bekannt gewesen zu sein: wenigstens läſst die Apostelgeschichte (1, 13 f.) die Mutter Jesu mit den Zwölfen überhaupt, seinen Brüdern und den Frauen zusammensein. Wie aber die Kunde von jener rührenden Gegenwart und diesem merkwürdigen Verhältniſs verloren gehen konnte, begreift sich wenigstens nicht so leicht, als wie sie in dem Kreise, aus welchem das vierte Evangelium hervorgegangen ist, hat entstehen können. Müssen wir uns nach früher erwogenen Spuren diesen Kreis als einen solchen denken, in welchem der Apostel Johannes besondere Verehrung genoſs, weſswegen ihn denn unser Evangelium aus der Dreizahl der genaueren Vertrauten Jesu heraushebt, und allein zum Lieblingsjünger macht: so konnte zur Besiegelung dieses Verhältnisses nichts Schlagenderes gefunden werden, als die Angabe, daſs Jesus die theuerste Hinterlassenschaft, seine Mutter (in Beziehung auf welche, wie auf den angeblichen Lieblingsjünger, ohnehin die Frage nahe lag, ob sie denn in dieser lezten Noth von der Seite Jesu gewichen seien?), dem Jo-

hannes gleichsam leztwillig übergeben, diesen somit an seine Stelle gesezt, ihn zum *vicarius Christi* gemacht habe.

Ist die Anrede Jesu an die Mutter und den Jünger dem vierten Evangelium eigenthümlich: so findet sich umgekehrt der Ausruf: ἠλὶ, ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθανί; nur in den zwei ersten Evangelien (Matth. V. 46. Marc. V. 34.). Dieser Ausruf und der innere Zustand, aus welchem er hervorgegangen, wird, wie der Seelenkampf in Gethsemane, von der kirchlichen Ansicht als ein Theil des stellvertretenden Leidens Jesu gefaſst. Da man sich jedoch auch hier das Auffallende nicht verbergen konnte, welches darin liegt, daſs das bloſs äusserliche, körperliche Leiden Jesum bis zum Gefühl der Gottverlassenheit niedergedrückt haben sollte, während es vor und nach ihm solche gegeben hat, welche unter ebenso groſsen Martern doch die Fassung und Stärke des Geistes beibehalten haben: so hat die kirchliche Ansicht auch hier zu dem körperlichen Leiden als den eigentlichen Grund jener Stimmung Jesu ein Zurückweichen Gottes von seinem Innern, eine Empfindung des göttlichen Zorns, hinzugefügt, was an der Stelle der Menschen, die es eigentlich als Strafe verdient hätten, über ihn verhängt worden sei [35]. Wie aber bei den kirchlichen Voraussetzungen über die Person Christi ein Zurückweichen Gottes von seinem Innern gedacht werden kann, mögen die Vertheidiger dieser Ansicht selbst zusehen. Soll es die menschliche Natur in ihm gewesen sein, die sich so verlassen fühlte: so wäre ihre Einheit mit der göttlichen unterbrochen, also die Grundlage der Persönlichkeit Christi nach jenem System aufgehoben gewesen; oder die göttliche: so hätte sich die zweite Person in der Gottheit von der ersten losgerissen; der aus beiden Naturen bestehende Gottmensch aber kann es ebensowenig gewesen sein,

---

35) s. Calvin, Comm. in harm. evv. zu Matth. 27, 46. Olshausen z. d. St.

was sich gottverlassen fühlte, da dieser ja eben die Einheit und Unzertrenntheit des Göttlichen und Menschlichen ist. So durch den Widerspruch dieser supranaturalistischen Erklärung zu der natürlichen Ableitung jenes Ausrufs aus dem Gefühl des äusseren Leidens zurückgeworfen, und doch von der Annahme, dafs durch dieses Jesus so tief sollte gebeugt gewesen sein, abgestossen, hat man dem Ausruf einen milderen Sinn unterzulegen versucht. Da es die Anfangsworte des für diesen lezten Abschnitt im Leben Jesu classischen Ps. 22. sind, dieser Psalm aber mit klagender Schilderung tiefsten Leidens zwar beginnt, doch im Verlauf zu froher Hoffnung der Rettung sich aufschwingt: so hat man angenommen, die Worte, welche Jesus unmittelbar ausspricht, geben nicht seine ganze Empfindung, sondern, indem er den ersten Vers ausspreche, citire er damit den ganzen Psalm, namentlich auch seinen freudigen Schlufs, gleich als wollte er sagen: auch ich zwar, wie der Verfasser jenes Psalms, scheine jezt von Gott verlassen, aber an mir, wie an ihm, wird sich nur um so mehr die Hülfe Gottes verherrlichen [36]). Allein, that Jesus jenen Ausruf in Bezug auf die Umstehenden, um sie der baldigen Wendung seines Schicksals zu versichern: so hätte er es auf die zweckwidrigste Weise angegriffen, wenn er gerade diejenigen Worte des Psalms ausgesprochen hätte, welche vom tiefsten Elend handeln, und er hätte statt des ersten Verses eher einen der Verse vom 10ten bis 12ten, oder vom 20ten bis zum Ende anführen müssen; wollte er aber durch jenen Ruf nur seiner eignen Empfindung Luft machen: so würde er nicht diesen Vers gewählt haben, wenn nicht eben das in diesem, sondern das in den folgenden ausgesprochene Gefühl sein eigenes in diesem Augenblick gewesen wäre. War es aber sein

36) So Paulus, Gratz z. d. St. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2, S. 154. Anm.

eigenes, und, nach Beseitigung übernatürlicher Erklärungsgründe, aus seiner damaligen äussern Calamität hervorgegangen: so konnte derjenige, welcher, wie die Evangelien von Jesu berichten, das Leiden und Sterben längst in seinen Messiasbegriff aufgenommen, mithin als göttliche Führung begriffen hatte, das nunmehr wirklich eingetretene schwerlich als eine Gottverlassenheit beklagen, sondern der Gedanke würde sehr nahe liegen, Jesus habe sich in früher gehegten Erwartungen durch die unglückliche Wendung seines Schicksals getäuscht gefunden, und so in Durchführung seines Plans von Gott verlassen geglaubt [37]. Doch auf solche Vermuthungen hätten wir dann erst uns einzulassen, wenn jener Ausruf Jesu historisch sicher begründet wäre. In dieser Hinsicht würde uns zwar das Stillschweigen des Lukas und Johannes nicht so sehr anfechten, daſs wir zu Erklärungen desselben unsre Zuflucht nähmen, wie die: Johannes habe den Ausruf verschwiegen, um nicht der gnostischen Ansicht Vorschub zu thun, als hätte der leidensunfähige Äon Jesum damals schon verlassen gehabt [38]; wohl aber macht das Verhältniſs der Worte Jesu zum 22ten Psalm diesen Zug verdächtig. War nämlich der Messias einmal als leidender aufgefaſst, und wurde jener Psalm gleichsam als ein Programm seines Leidens benützt, wozu es keineswegs des Anlasses bedurfte, daſs Jesus am Kreuz eine Stelle desselben wirklich angeführt hatte: so muſsten die Anfangsworte des Psalms, welche das Gefühl des tiefsten Leidens aussprechen, sich ganz besonders eignen, dem gekreuzigten Messias in den Mund gelegt zu werden. In diesem Fall könnte dann auch die auf jenen Ausruf Jesu sich beziehende Spottrede [39] der

37) So der Wolfenbüttler, vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 153.

38) Schneckenburger, Beiträge, S. 66 f.

39) Nach Olshausen, S. 495, ist ein solcher Sinn der Rede mit

Digitized by Google

Umstehenden, ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος u. s. w., nur so entstanden sein, daſs dem Wunsch, für diese Scene dem Psalm gemäſs verschiedene Spottreden zu bekommen, der Gleichklang des ἠλὶ in dem Jesu geliehenen Ausruf mit dem auf den Messias bezogenen Elias entgegengekommen wäre.

Über den lezten Laut, welcher von dem sterbenden Jesus vernommen wurde, differiren die Evangelisten. Nach den beiden ersten war es bloſs eine φωνὴ μεγάλη, mit welcher er verschied (V. 50. 37.); nach Lukas das Gebet: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου (V. 46.); nach Johannes das kurze τετέλεσται, worauf er das Haupt neigte und verschied (V. 30.). Hier lassen sich die zwei ersten Evangelisten mit je einem oder dem andern der folgenden durch die Annahme vereinigen: was jene unbestimmt als lauten Schrei bezeichnen, und was man nach ihrer Darstellung für einen unartikulirten Schmerzenslaut halten könnte, davon geben diese näher die Worte an. Schwerer hingegen fällt die Vereinigung der zwei lezten Evangelien miteinander. Denn soll nun Jesus zuerst seine Seele Gott befohlen, und hierauf noch: es ist vollbracht! gerufen haben, oder umgekehrt: so ist beides gleichsehr gegen die Absicht der Evangelisten, da des Lukas καὶ ταῦ-

keiner Sylbe angedeutet, vielmehr soll schon jezt sich ein heimlicher Schauder über die Gemüther ausgebreitet, und die Spötter bei dem Gedanken gebebt haben, Elias möchte im Wetter erscheinen. Allein wenn sofort unter dem Vorwand, zusehen zu wollen, εἰ ἔρχεται Ἠλίας, σώσων αὐτόν, einer, der Jesu zu trinken geben will, davon abgemahnt wird, so ist doch hiedurch jener Vorwand deutlich genug als ein höhnischer bezeichnet, und gehört also der Schauder und das Beben nur der unwissenschaftlichen Stimmung des bibl. Commentators an, in welcher er sich namentlich der Leidensgeschichte, als einem mysterium tremendum gegenüber befindet, und welche ihn auch schon in Pilatus eine Tiefe finden liess, die ihm die Evangelisten nirgends geben.

τα εἰπὼν ἐξέπνευσεν, nicht mit Paulus durch „bald nachdem er dieses gesprochen, verschied er“ wiedergegeben werden kann, und Johannes schon dem Worte nach einen lezten, abschlieſsenden Ausruf geben will, welchen aber der eine so, der andre anders dachte. Dem Lukas scheint die für das Sterben Jesu gewöhnliche Formel: παρέδωκε τὸ πνεῦμα, zu einer ausdrücklichen Übergabe des Geistes an Gott von Seiten Jesu geworden zu sein, und mit Rücksicht auf die Stelle Ps. 31, 6. (LXX): (κύριε) εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου — eine Stelle, die sich wegen der genauen Ähnlichkeit dieses Psalms mit dem 22ten leicht darbot, sich zu jenem Ruf ausgebildet zu haben. Wogegen der Verfasser des vierten Evangeliums mehr aus der Situation Jesu heraus ihm einen Ausruf geliehen zu haben scheint, indem er ihn durch das τετέλεσται die Vollendung seines Werks, oder die Erfüllung sämmtlicher Weissagungen (mit Ausnahme natürlich dessen, was sich erst noch in der Auferstehung vollenden und erfüllen sollte) aussprechen läſst.

Doch nicht bloſs diese lezten, sondern auch schon die früheren Reden Jesu am Kreuz lassen sich nicht so, wie man gemeiniglich glaubt, ineinanderschieben. Man zählt gewöhnlich sieben Worte Jesu am Kreuze: allein so viele hat kein einzelner Evangelist, sondern die beiden ersten haben nur Eines: den Ruf ἠλὶ, ἠλὶ κ. τ. λ.; Lukas hat drei: die Bitte für die Feinde, die Verheiſsung an den Mitgekreuzigten, und die Übergabe des Geistes in des Vaters Hände; Johannes hat gleichfalls drei, aber andere: die Anrede an Mutter und Jünger, das διψῶ, und das τετέλεσται. Hier lieſsen sich die Fürbitte, die Verheiſsung, und die Anempfehlung der Mutter wohl in solcher Aufeinanderfolge denken: aber das διψῶ und das ἠλὶ verwickeln sich bereits, indem nach beiden Ausrufungen das Gleiche, die Tränkung mit Essig durch einen auf ein Rohr gesteckten Schwamm, erfolgt sein soll. Nimmt man hiezu die

Verwicklung des τετέλεςαι und des πάτερ κ. τ. λ.: so sollte man wohl einsehen und zugestehen, daſs keiner der Evangelisten bei den Worten, welche er Jesu am Kreuz in den Mund legt, auf diejenigen, welche der andre ihm leiht, gerechnet, und von denselben etwas gewuſst habe; vielmehr mahlt diese Scene jeder auf seine Weise, je nachdem er oder die ihm zu Gebot stehende Sage nach dieser oder jener Weissagung oder sonstigen Rücksicht die Vorstellung von derselben ausgebildet hatte.

Eigenthümliche Schwierigkeit macht hier noch die Stundenzählung. Nach sämmtlichen Synoptikern fand ἀπὸ ἕκτης ὥρας ἕως ὥρας ἐννάτης (nach unsrer Rechnung von Mittags 12 bis Nachmittags 3 Uhr) die Finsterniſs statt; nach Matthäus und Markus war es um die leztere Stunde, daſs Jesus über Gottverlassenheit klagte und bald darauf den Geist aufgab; nach Markus war es ὥρα τρίτη (Vorm. 9 Uhr) gewesen, als sie Jesum kreuzigten (V. 25.). Dagegen hat nach Johannes (19, 14.) um die sechste Stunde, wo nach Markus Jesus bereits drei Stunden am Kreuze hieng, Pilatus erst über ihn zu Gericht gesessen. Dieſs ist, wenn nicht, wie zu Hiskias Zeiten, der Sonnenzeiger rückwärts gegangen sein soll, ein Widerspruch, der sich weder durch gewaltsame Änderung der Lesart, noch durch Berufung auf das ὡσεὶ bei Johannes, oder auf die Unfähigkeit der Jünger, unter so schmerzvollen Eindrücken die Stunde genau zu beobachten, heben läſst; höchstens vielleicht dadurch, wenn sich beweisen lieſse, daſs das vierte Evangelium durchaus von einer andern Stundenzählung als die übrigen ausgehe [40].

40) So Rettig, exegetische Analekten, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1830, 1. S. 106 ff. Vgl. über die verschiedenen Ausgleichungsversuche Lücke z. d. St. des Joh.

Viertes Kapitel.

Tod und Auferstehung Jesu.

§. 129.

Die Naturerscheinungen bei'm Tode Jesu.

Der Tod Jesu war nach den evangelischen Berichten von ausserordentlichen Erscheinungen begleitet. Schon drei Stunden vorher soll eine Finſternifs sich verbreitet, und bis zu seinem Verscheiden gedauert haben (Matth. 27, 45. parall.); im Augenblick des Todes sei der Vorhang im Tempel von oben an bis unten aus zerrissen, die Erde habe gebebt, die Felsen sich gespalten, die Gräber sich aufgethan, und viele Leiber heiliger Verstorbenen seien auferstanden, in die Stadt gekommen, und Vielen erschienen (Matth. V. 51 ff. parall.). In diese Nachrichten theilen sich übrigens die Evangelien sehr ungleich: nur das erste enthält sie alle; das zweite und dritte bloſs die Finſternifs und den zerrissenen Vorhang; das vierte aber weiſs von allen diesen Zeichen nichts.

Nehmen wir sie einzeln nach der Reihe vor, so kann zuerst das σκότος, welches, während Jesus am Kreuze hieng, entstanden sein soll, keine gewöhnliche, durch Dazwischenkunft des Mondes vermittelte Sonnenfinſternifs gewesen sein [1]), da es ja am Pascha, also um die Zeit des Voll-

1) Das Evang. Nicodemi lässt die Juden sehr unverständig behaupten: ἔκλειψις ἡλίου γέγονε κατὰ τὸ εἰωθός. c. 11, p. 592 bei Thilo.

monds, war. Indem nun aber auch die Evangelien nicht bestimmt von einer ἔκλειψις τȣ̃ ἡλίȣ sprechen, sondern die beiden ersten nur überhaupt von σκότος, wozu das dritte etwas genauer: καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος sezt, was aber gleichfalls von jeder Art der Verdunkelung des Sonnenlichts gesagt werden kann: so lag es nahe, statt einer astronomischen an eine atmosphärische Ursache dieser Finsterniſs zu denken, und sie von verdunkelnden Dämpfen in der Luft, wie sie zumal vor Erdbeben herzugehen pflegen, abzuleiten [2]). Daſs solche Verdunkelungen der Luft über ganze Länder sich ausbreiten können, ist richtig; aber wenn auch die ὅλη oder πᾶσα ἡ γῆ, über welche sich diese Finsterniſs erstreckt haben soll, nicht mit FRITZSCHE als der ganze Erdkreis genommen wird, so zeigt doch der Zusammenhang, in welche sie die Evangelisten stellen, deutlich genug, daſs sie sich etwas Wunderbares dachten; wobei dann aber das Suchen nach einem denkbaren Grund und Zweck des Wunders in die Frage nach seiner historischen Realität sich verwandeln muſs. Für diese beriefen sich die Kirchenväter auf Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, von welchen namentlich Phlegon in seinen χρονικοῖς jene Finsterniſs angemerkt haben sollte [3]): allein wenn man die bei Eusebius wahrscheinlich aufbewahrte Stelle des Phlegon vergleicht, so ist in dieser nur die Olympiade, schwerlich das Jahr, in keinem Fall die Jahrszeit und der Tag dieser Finsterniſs bestimmt [4]). Neuere berufen sich auf ähnliche Fälle aus der alten Geschichte, von welchen namentlich WETSTEIN eine reiche Sammlung angelegt hat. Er bringt aus griechischen und römischen Schriftstellern die Notizen von den Sonnenfinsternissen bei, welche bei der Wegnah-

---

2) So PAULUS und KUINÖL, z. d. St.; HASE, L. J. §. 143.

3) Tertull. Apologet. c. 21. Orig. c. Cels. 2, 33. 59.

4) Euseb. can. chron. ad Ol. 202. ann. 4. Vgl. PAULUS, S. 765 ff.

me des Romulus, bei'm Tode Cäsars [5]), und ähnlichen Ereignissen, stattgefunden; er führt Stellen an, welche die Vorstellung aussprechen, daſs Sonnenfinsternisse den Sturz von Reichen, den Tod von Königen bedeuten; endlich weist er A. T.liche (Jes. 50, 3. Joël 3, 20. Amos 8, 9. vgl. Jer. 15, 9.) und rabbinische Stellen nach, in welchen theils die Verfinsterung des Tageslichts als das göttliche Trauercostüm beschrieben [6]), theils der Tod groſser Lehrer mit dem plözlichen Untergang der Sonne am Mittag verglichen [7]), theils die Ansicht vorgetragen wird, daſs bei dem Tode hoher hierarchischen Beamten, wenn ihnen die lezte Ehre nicht erwiesen werde, die Sonne sich zu verfinstern pflege [8]). Aber statt Stützen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung zu sein, sind diese Parallelen ebenso viele Prämissen zu dem Schlusse, daſs wir auch hier nur eine aus verbreiteten Vorstellungen entsprungene christliche Sage haben, welche den tragischen Tod des Messias von der ganzen Natur durch ihr solennes Trauercostüm mitfeiern lassen wollte [9]).

Das zweite Prodigium ist das Zerreissen des Tempelvorhangs, ohne Zweifel des inneren, vor dem Allerheiligsten, indem das diesen bezeichnende פָּרֹכֶת von der LXX. durch *καταπέτασμα* wiedergegeben zu werden pflegt. Auch dieſs Zerreissen des Vorhangs glaubte man als natürliches

5) Serv. ad Virgil. Georg. 1,465 ff.: Constat, occiso Caesare in Senatu pridie Idus Martiarum, solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem.

6) Echa R. 3, 28.

7) R. Bechai Cod. Hakkema: Cum insignis Rabbinus fato concederet, dixit quidam: iste dies gravis est Israëli, ut cum sol occidit ipso meridie.

8) Succa, f. 29, 1: Dixerunt doctores: quatuor de causis sol deficit: prima, ob patrem domus judicii mortuum, cui exequiae non fiunt ut decet etc.

9) s. Fritzsche, z. d. St.

Ereigniſs deuten zu können, indem man es als Wirkung der Erderschütterung ansah. Allein von dieser ist, wie schon Lightfoot richtig bemerkt, eher begreiflich, wie sie feste Körper, dergleichen die nachher erwähnten πέτραι sind, als wie sie einen dehnbaren, freihängenden Vorhang zu zerreissen im Stande war. Daher soll nun nach Paulus Annahme der Vorhang im Tempel ausgespannt, unten und auf den Seiten befestigt gewesen sein. Allein theils ist dieſs bloſse Vermuthung, theils, wenn das Erdbeben die Wände des Tempels so stark erschütterte, daſs ein, ob auch ausgespannter, doch immer noch dehnbarer Vorhang zerriſs: so wäre von solcher Erschütterung wohl eher etwas am Gebäude eingefallen, wie nach dem Hebräerevangelium geschehen sein soll [10]: wenn man nicht mit Kuinöl die weitere Vermuthung hinzufügen will, der Vorhang sei vor Alter mürbe, und daher auch durch eine kleine Erschütterung zu zerreissen gewesen. Daſs in keinem Fall unsre Berichterstatter an einen solchen Causalzusammenhang gedacht haben, beweist des zweiten und dritten Evangelisten Schweigen von dem Erdstoſs, und bei dem ersten das, daſs er desselben erst nach dem Zerreissen des Vorhangs gedenkt. Müssen wir demnach dieses Ereigniſs, wenn es sich wirklich zugetragen haben soll, als wunderbares festhalten: so müſste der göttliche Zweck bei dessen Hervorbringung dieser gewesen sein, auf die jüdischen Zeitgenossen einen starken Eindruck von der Bedeutsamkeit des Todes Jesu hervorzubringen, und den ersten Verkündigern des Evangeliums etwas an die Hand zu geben, worauf sie sich in ihren Beweisführungen stützen könnten. Allein, wie auch Schleiermacher herausgehoben hat, nir-

10) Hieron. ad Hedib. ep. 149, 8. (vgl. Comm. z. d. St.): in evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est, legimus, non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse.

gends sonst im N. T., weder in den apostolischen Briefen, noch in der A. G., noch im Brief an die Hebräer, auf dessen Wege es fast nicht umgangen werden konnte, geschieht dieses Faktums eine Erwähnung: sondern bis auf diese trockene synoptische Notiz ist jede Spur desselben verloren, was schwerlich der Fall sein könnte, wenn es wirklich einen Stüzpunkt apostolischer Beweisführung gebildet hätte. Es müſste also die göttliche Absicht bei Veranstaltung dieses Wunders durchaus verfehlt worden sein, oder, da dieſs undenkbar ist, so kann es nicht um dieses Zweckes willen, d. h. aber, da sich ein andrer nicht denken läſst, gar nicht geschehen sein. In anderer Weise kommt freilich ein eigenthümliches Verhältniſs Jesu zum jüdischen Tempelvorhang im Hebräerbrief zur Sprache. Während vor Christo nur die Priester in das Heilige, in das Allerheiligste aber nur der Hohepriester Einmal des Jahrs mit dem Sühnungsblute Zutritt gehabt habe, sei Christus als ewiger Hoherpriester mittelst seines eignen Blutes *εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*, in das Allerheiligste des Himmels, eingegangen, womit er der *πρόδρομος* der Christen geworden sei, und auch ihnen den Zugang dahin eröffnet, eine *αἰώνιον λύτρωσιν* gestiftet habe (6, 19 f. 9, 6—12. 10, 19 f.). Diese Metaphern findet auch Paulus unsrer Erzählung so verwandt, daſs er es möglich findet, diese zu den Fabeln zu rechnen, welche nach dem Henke'schen Programm *e figurato genere dicendi* abzuleiten sind; wenigstens sei die Sache, wenn auch wirklich vorgefallen, doch den Christen vorzüglich wegen jener, den Bildern des Hebräerbriefs verwandten symbolischen Bedeutsamkeit wichtig gewesen, daſs nämlich durch Christi Tod der Vorhang des jüdischen Cultus zerrissen, der Zutritt zu Gott ohne Priester durch *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι* jedem eröffnet sei. Ist aber, wie gezeigt, die historische Wahrscheinlichkeit des fraglichen Ereignisses so schwach, dagegen die Anlässe, aus welchen die Erzählung

ohne historischen Grund sich bilden konnte, so bedeutend: so ist es folgerichtiger, mit Schleiermacher den Vorgang als geschichtlichen ganz aufzugeben, in Erwägung, daſs „sobald man anfieng, das Verdienst Christi unter den im Brief an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon bei den ersten, leisesten Übergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete, und die also auch ohne Antheil an den jüdischen Sühnungen blieben, solche Darstellungen in die christlichen Hymnen [und die evangelischen Erzählungen] kommen muſsten [11])."

Über das folgende: *ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν*, kann nur im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden geurtheilt werden. Ein Erdbeben, welches Felsen zerreiſst, ist als natürliche Erscheinung möglich: nicht selten aber kommt es auch als mythische Ausschmückung eines groſsen Todesfalles vor, wie Virgil bei Cäsars Tode nicht allein die Sonne sich verfinstern, sondern auch von ungewohnter Erschütterung die Alpen erzittern läſst [12]). Da wir nun die vorhergemeldeten Prodigien nur aus diesem lezteren Gesichtspunkt haben fassen können, und da überdieſs gegen die historische Begründung der jezt vorliegenden Züge ihr alleiniges Vorkommen bei Matthäus spricht: so werden wir auch sie nur so ansehen, wie Fritzsche sagt: *Messiae obitum atrocibus ostentis, quibus, quantus vir quummaxime exspirâsset, orbi terrarum indicaretur, illustrem esse oportebat.*

Das lezte, gleichfalls dem ersten Evangelium eigenthümliche Wunderzeichen bei'm Tode Jesu ist die Eröffnung der Gräber, der Hervorgang vieler Todten aus denselben, und deren Erscheinung in Jerusalem. Diesen Vorgang sich denkbar zu machen, fällt besonders schwer. An

---

11) Über den Lukas, S. 293.

12) Georg. 1, 463 ff.

Digitized by Google

sich schon ist weder klar, wie es diesen althebräischen ἁγίοις [13]) nach dieser Auferstehung ergangen sein soll [14]) noch auch ist über den Zweck einer so ausserordentlichen Veranstaltung etwas Genügendes auszumitteln [15]). Rein in den Auferweckten selbst scheint der Zweck nicht gelegen zu haben, da sich sonst kein Grund denken liesse, warum sie alle eben im Momente des Todes Jesu auferweckt wurden, und nicht jeder in dem durch den Gang seiner eigenen Entwicklung bedingten Zeitpunkte. War aber die Ueberzeugung Anderer der Zweck: so wäre dieser noch weniger erreicht worden als bei dem Wunder des zerrissenen Vorhangs, da auf die Erscheinung der Heiligen nicht nur in den apostolischen Briefen und Reden jede Berufung fehlt, sondern auch unter den Evangelisten Matthäus mit seiner Erwähnung derselben allein steht. Eine besondere Schwierigkeit erwächst aus der wunderlichen Stellung, welche zwischen den scheinbar zusammengehörigen Momenten der Begebenheit die Zeitbestimmung μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ einnimmt. Denn wenn man diese Worte zum Vorhergehenden zieht, also die verstorbenen Frommen im Augenblick des Todes Jesu nur wiederbelebt werden, aus den Gräbern aber erst nach seiner Auferstehung gehen läſst: so wäre dieſs eine Qual für Verdammte, nicht ein Lohn für Heilige gewesen; verbindet man dagegen jene

13) Nur an solche, nicht an sectatores Christi, wie Kuinöl will, ist zu denken. Im evang. Nicodemi, c. 17, sind es allerdings auch Verehrer Jesu, welche bei dieser Gelegenheit auferstehen, nämlich Simeon (aus Luc. 2.) und seine beiden Söhne; die Mehrzahl aber bilden auch nach diesem Apocryphum, wie nach der ἀναφορὰ Πιλάτου (Thilo, p. 810.), nach Epiphanius, orat. in sepulcrum Chr. 275, Ignat. ad Magnes. 9. u. A. (vgl. Thilo, p. 780 ff.) A. T.liche Personen, wie Adam und Eva, die Patriarchen und Propheten.

14) Vgl. die verschiedenen Meinungen bei Thilo, p. 783 f.

15) Vgl. besonders Eichhorn, Einl. in d. N. T. 1, S. 446 ff.

Zeitbestimmung mit dem Folgenden, so daſs die Auferweckten zwar gleich nach ihrer bei'm Tode Jesu erfolgten Wiederbelebung auch aus den Gräbern hervorgegangen sein, aber erst nach seiner Auferstehung sollen in die Stadt haben gehen dürfen: so sucht man von dem Lezteren vergeblich irgend einen Grund. Diese Schwierigkeiten zu vermeiden, ist es eine grobe Gewalthülfe gewesen, die ganze Stelle ohne kritische Gründe für eingeschoben zu erklären [16]; feiner ist die Art, wie die rationalistischen Erklärer durch Beseitigung des Wunderbaren in dem Ereigniſs auch die übrigen Schwierigkeiten wegzuräumen suchen. Wie bei'm Zerreissen des Vorhangs wird auch hier meistens an das Erdbeben angeknüpft: durch dieses sollen mehrere Grabmäler, namentlich auch von Propheten, geöffnet worden sein, in welchen man, sei es, daſs sie verschüttet, oder verwest, oder von wilden Thieren geraubt worden waren, keine Leichen mehr gefunden habe. Als nun nach Jesu Auferstehung die ihm Geneigten unter den Bewohnern Jerusalems voll von Auferstehungsgedanken gewesen, so haben diese Gedanken, zusammen mit den leergefundenen Gräbern, Träume und Visionen in ihnen erregt, in welchen sie die in jenen Gräbern beigesezt gewesenen frommen Vorfahren zu sehen geglaubt haben [17]. Allein die leergefundenen Gräber hätten auch mit der Kunde von Jesu Auferstehung zusammen schwerlich solche Träume hervorgebracht, wenn nicht schon vorher unter den Juden die Erwartung geherrscht hätte, der Messias werde die verstorbenen frommen Israëliten auferwecken. War aber diese Erwartung vorhanden, so konnte aus derselben, eher als Träume, vielmehr die Sage von

16) Stroth, von Interpolationen im Evang. Matth. In Eichhorn's Repertorium, 9, S. 139.

17) So Paulus und Kuinöl, z. d. St., welcher leztere diese Erklärung eine mythische nennt.

einer bei'm Tode Jesu geschehenen Auferstehung der Heiligen hervorgehen, weſswegen Hase mit Recht die Voraussetzung von Träumen fallen läſst, und allein mit den leergefundenen Gräbern auf der einen und jener jüdischen Erwartung auf der andern Seite auszureichen sucht [18]. Näher angesehen indeſs, wenn einmal diese Vorstellung vorhanden war, so bedurfte es keiner wirklichen Eröffnung der Gräber, um einem solchen Mythus Entstehung zu geben, und so hat Schneckenburger die leergefundenen Gräber aus seiner Rechnung weggelassen [19]. Wenn nun aber er statt dessen von visionären Erscheinungen spricht, welche, durch Jesu Auferstehung angeregt, seine Anhänger in Jerusalem gehabt haben: so ist dieſs ebenso einseitig, wie wenn Hase, die Träume weglassend, an der Graböffnung festhält; da, wenn einmal das eine, dann auch das andere dieser engverbundenen Momente als historisch aufgegeben werden muſs.

Freilich ist hiegegen nicht ohne Schein bemerkt worden, daſs zur Erklärung des Entstehens eines solchen Mythus die angeführte jüdische Erwartung nicht ausreiche [20]. Die Erwartung war näher diese. Vom Apostel Paulus (1 Thess. 4, 16. vrgl. 1 Kor. 15, 22. f.) und bestimmter aus der Apokalypse (20, 4. f.) wissen wir, daſs die ersten Christen bei der Wiederkunft Christi eine Auferstehung der Frommen erwarteten, welche mit Christo 1000 Jahre regieren sollten; erst nach dieser Zeit sollten dann auch die übrigen auferstehen, und von dieser zweiten Auferstehung wurde jene als ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη, oder τῶν δικαίων (Luc. 14, 14.) wofür Justin ἡ ἁγία ἀνάστασις hat [21]) unterschieden. Doch dieſs ist schon die christianisirte Form der

18) L. J. §. 148.
19) Über den Ursprung, S. 67.
20) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 798.
21) Dial. c. Tryph. 113.

jüdischen Vorstellung; diese bezog sich nicht auf die Wiederkunft, sondern auf die erste Ankunft des Messias, und erwartete bei dieser nur die Auferstehung der Israëliten [22]. In die Zeit der ersten Parusie des Messias verlegt nun zwar auch die Nachricht bei Matthäus jene Auferweckung: aber warum sie dieselbe gerade an seinen Tod knüpft, dafür liegt allerdings in der jüdischen Erwartung an und für sich kein Grund, und in der Modification, welche die Anhänger Jesu an dieser Erwartung anbrachten, hätte, wie es scheint, eher ein Anlaſs gelegen, die Auferweckung der Frommen mit seiner Auferstehung zu verbinden, zumal die Anknüpfung an seinen Tod mit der sonstigen urchristlichen Vorstellung in Widerspruch zu kommen scheint, welcher zufolge Jesus *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5), *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (1 Kor. 15, 20.) ist. Doch wir wissen ja nicht, ob diese Vorstellung die allgemeine war, und wenn die Einen der eminenten Würde Jesu schuldig zu sein glaubten, ihn als den ersten der Auferstandenen zu betrachten, so bieten sich doch auch Gründe dar, welche Andere bewegen konnten, schon bei seinem Tod einige Fromme auferstehen zu lassen. Einmal der äussere: da unter den Prodigien bei Jesu Tod auch ein Erdbeben hervorgehoben ist, und in der Beschreibung seiner Heftigkeit dem *πέτραι ἐσχίσθησαν* sich leicht das auch sonst bei Schilderung heftiger Erdbeben vorkommende [23]) *μνημεῖα ἀνεῴχθησαν* beigesellen konnte: so war hier ein einladender Anknüpfungspunkt für die Auferstehung der Frommen gegeben. Aber auch aus dem Innern der Vorstellung vom Tode Jesu heraus, wie sie sich frühzeitig in der christlichen Gemeinde ausbildete, daſs nämlich derselbe das eigentlich erlösende

22) s. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Schöttgen, 2, p. 570 ff., und in Bertholdt's Christol. §. 35.

23) s. die von Wetstein gesammelten Stellen.

Moment seiner Wirksamkeit ausmache, und namentlich durch den daran geknüpften Hinabgang zum Hades (1 Petr. 3, 19. f.) die früher Verstorbenen aus demselben befreit worden seien [24]), konnte sich ein Anlaſs ergeben, gerade durch den Tod Jesu die Bande des Grabes für die alten Frommen gesprengt werden zu lassen. Ohnehin wurde durch diese Stellung noch entschiedener als durch eine Verbindung mit Jesu Wiederbelebung die Auferweckung der Gerechten nach jüdischer Vorstellung in die erste Parusie des Messias gesezt, eine Vorstellung, welche in judaisirenden Kreisen der ersten Christenheit gar wohl noch in einer solchen Erzählung nachklingen konnte, während ein Paulus und auch der Verfasser der Apokalypse bereits auch die *ἀνάστασις ἡ πρώτη* in die zweite, erst zu erwartende Ankunft des Messias verlegten. Mit Rücksicht auf diese Vorstellung scheint es dann, daſs, wahrscheinlich vom Verfasser des ersten Evangeliums selbst, das *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* als Restriction angebracht wurde.

Ihre Beschreibung der Vorgänge bei dem Tode Jesu ſchlieſsen die Synoptiker mit einer Angabe des Eindrucks, welchen dieselben, zunächst auf den wachhabenden römischen Centurio, gemacht haben. Nach Lukas (V. 47.) war dieser Eindruck durch *τὸ γενόμενον*, d. h., da er die Finsterniſs schon früher, zulezt aber nur das Verscheiden Jesu mit lautem Gebet gemeldet hat, durch eben dieses leztere hervorgebracht, wie denn Markus, den Lukas gleichsam auslegend, den Hauptmann dadurch, daſs Jesus *οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν*, zu dem Ausruf: *ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ*, veranlaſst werden läſst (V. 39.). Bei Lukas nun, der als die lezten Laute Jesu ein Gebet giebt, ist wohl etwa zu begreifen, wie durch dieses erbauliche Ende der Hauptmann zu einer vortheilhaften Ansicht von Jesu

24) s. diese Vorstellung weiter ausgeführt im evang. Nicod. cap. 18 ff.

gebracht werden mochte: wie hingegen aus dem Verscheiden mit lautem Geschrei auf die Würde eines Gottessohns geschlossen werden konnte, will auf keine Weise einleuchten. Die passendste Beziehung aber giebt dem Ausruf des Centurio Matthäus, welcher denselben durch das Erdbeben und die übrigen Vorfälle bei'm Tode Jesu veranlaſst sein läſst: wenn nur nicht die historische Realität dieser Rede des Hauptmanns mit der ihrer angeblichen Veranlassungen stände und fiele. In der Angabe der Worte des Centurio hingegen hat hinwiederum Lukas die historische Wahrscheinlichkeit besser, als seine beiden Vormänner, beobachtet. Denn Jesum als υἱὸς ϑεοῦ erklärt im jüdischen Sinne hat der römische Krieger schwerlich: er konnte es nur im Sinne der heidnischen Götterzeugungen; in diesem Sinne aber melden die Evangelisten wenigstens seinen Ausspruch nicht, sondern sie wollen hier selbst einen Heiden für die Messianität Jesu zeugen lassen: wogegen, daſs er, wie Lukas berichtet, Jesum als ἄνϑρωπος δίκαιος bezeichnet hätte, an sich wohl möglich wäre, wenn nicht mit der ganzen Darstellung der Kreuzigungs- und Todesscene auch dieser Schluſsstein derselben verdächtig würde — zumal bei Lukas, der zu dem Eindruck auf den Hauptmann noch den auf die übrige Volksmenge fügt, und diese mit Zeichen der Reue und Trauer in die Stadt zurückkehren läſst, ein Zug, welcher nicht sowohl anzugeben scheint, was die Juden wirklich empfunden und gethan, als was sie nach christlicher Ansicht hätten thun und empfinden sollen.

§. 130.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

Während die Synoptiker Jesum von der ὥρα ἐννάτη, d. h. Nachmittags 3 Uhr, wo er verschied, bis zu der ὀψία, d. h. wohl bis gegen 6 Uhr Abends, am Kreuze hängen lassen, ohne daſs weiter etwas mit ihm vorgienge: schiebt

Digitized by Google

der vierte Evangelist eine merkwürdige Zwischenscene ein. Nach ihm baten nämlich die Juden, um zu verhüten, daſs nicht durch das Hängenbleiben der Gekreuzigten der bevorstehende besonders heilige Sabbat entweiht würde, den Procurator, es möchte durch Zerschlagung der Beine ihr Tod beschleunigt, und sie sofort abgenommen werden. Die hiezu beauftragten Soldaten vollzogen dieſs an den beiden neben Jesu gekreuzigten Verbrechern: wie sie aber an Jesu die Zeichen des bereits eingetretenen Todes bemerkten, hielten sie bei ihm ein solches Vornehmen für überflüssig, und begnügten sich, in seine Seite einen Speerstich zu machen, worauf Blut und Wasser herausfloſs (19, 31—37.).

Diese Thatsache wird gewöhnlich als Hauptbeleg für die Wirklichkeit des Todes Jesu angesehen, und im Verhältniſs zu ihr der aus den Synoptikern zu führende Beweis für unzulänglich gehalten. Nach derjenigen Rechnung nämlich, welche den längsten Zeitraum giebt, der des Markus, hieng Jesus von der dritten bis neunten, also 6 Stunden, am Kreuze, ehe er starb; wenn, wie Manchen wahrscheinlich gewesen ist, bei den beiden andern Synoptikern die mit der sechsten Stunde eingetretene Finsterniſs zugleich den Anfang der Kreuzigung bezeichnet, so hieng nach ihnen Jesus nur drei Stunden lebend am Kreuze, und wenn wir bei Johannes die jüdische Stundenzählung voraussetzen, und ihm die gleiche Ansicht vom Zeitpunkt des Todes Jesu zuschreiben: so müſste, da er um die sechste Stunde den Pilatus erst das Urtheil sprechen läſst, Jesus nach nicht viel über zwei Stunden Kreuzigung bereits gestorben sein. So schnell aber tödtet die Kreuzigung sonst nicht: was theils aus der Natur dieser Strafe, welche nicht durch starke Verwundung ein schnelles Verbluten, sondern mehr nur durch Ausspannung der Glieder ein allmähliges Erstarren hervorbringt, sich ergiebt; theils aus den eigenen Angaben der Evangelisten erhellt, nach

Digitized by Google

welchen Jesus unmittelbar vor dem Augenblick, den sie für den lezten hielten, noch Kraft zum lauten Rufen hatte, auch die beiden Mitgekreuzigten nach jener Zeit noch am Leben waren; theils endlich durch Beispiele von solchen zu belegen ist, welche mehrere Tage lebend am Kreuz zugebracht haben, und erst durch Hunger u. dgl. allmählig getödtet worden sind [1]. Daher haben Kirchenväter und ältere Theologen die Ansicht aufgestellt, Jesu Tod, der auf natürlichem Wege noch nicht so bald erfolgt sein würde, sei auf übernatürliche Weise, entweder durch ihn selber, oder durch Gott, beschleunigt worden [2]; Ärzte und neuere Theologen haben sich auf die gehäuften körperlichen und Seelenleiden berufen, welche Jesus den Abend und die Nacht vor seiner Kreuzigung zu dulden hatte [3]: doch auch sie lassen noch die Möglichkeit offen, daſs, was den Evangelisten der Eintritt des Todes schien, nur eine durch Stockung des Blutumlaufs herbeigeführte Ohnmacht gewesen sei, und erst der Speerstich in die Seite den Tod Jesu entschieden habe.

Doch eben über diesen Speerstich, über den Ort, an welchem, das Instrument, durch welches, und die Art und Weise, wie er beigebracht worden, über seinen Zweck und seine Wirkung, waren von jeher die Meinungen sehr verschieden. Das Instrument bezeichnet der Evangelist als eine λόγχη, was ebensogut den leichteren Wurfspieſs, als die schwere Lanze bedeuten kann: so daſs wir über den Umfang der Wunde im Ungewissen bleiben. Die Art, wie die Wu de beigebracht wurde, beschreibt er durch νύσσειν: dieſs bedeutet aber bald eine tödtliche Verwundung, bald

1) Das Hiehergehörige findet sich zusammengestellt bei Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 781 ff.; Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 672 ff.; und Hase, §. 144.

2) Jenes Tertullian, dieses Grotius, s. bei Paulus, S. 784, Anm.

3) so Gruner u. A. bei Paulus, S. 782 ff. Hase, a. a. O.

ein leichtes Ritzen, ja einen Stoſs, der nicht einmal Blut giebt; wir wissen also nicht, wie tief die Wunde gieng: wiewohl, wenn Jesus nach der Auferstehung den Thomas in die Nägelmahle zwar den Finger, in, oder auch nur an die Seitenwunde aber die Hand legen läſst (Joh. 20, 27.), der Stich eine bedeutende Wunde gemacht zu haben scheint. Doch dabei kommt es vor Allem noch auf die Stelle der Verwundung an. Diese bestimmt Johannes als die *πλευρὰ*, wo freilich, wenn der Stich an der linken Seite zwischen den Ribben bis in das Herz drang, der Tod unausbleiblich erfolgen muſste: allein jener Ausdruck kann ebensowohl die rechte Seite als die linke, und an beiden jeden Ort von der Schulter bis zur Hüfte bedeuten. Die meisten dieser Punkte würden sich freilich von selbst bestimmen, wenn die Absicht des Kriegers mit dem Lanzenstich gewesen wäre, Jesum, sofern er noch nicht gestorben wäre, zu tödten; denn in diesem Falle würde er ohne Zweifel am tödtlichsten Plaz und so tief wie möglich gestochen haben. Allein diese Absicht ist zweifelhaft, und der Zusammenhang der Stelle scheint eher dafür zu sprechen, daſs der Soldat durch den Stich vorerst nur erforschen wollte, ob der Tod wirklich schon eingetreten sei, was er aus dem Hervorflieſsen von Blut und Wasser aus der Wunde sicher abnehmen zu können glaubte.

Aber freilich über diese Folge des Speerstichs ist man am allerwenigsten einig. Die Kirchenväter haben, in Betracht, daſs aus Leichen kein Blut mehr flieſse, in dem aus Jesu Leichnam hervorgequollenen *αἷμα καὶ ὕδωρ* ein Wunder, ein Zeichen seiner höhern Natur, gefunden [4].

4) Orig. c. Cels. 2, 36: *τῶν μὲν οὖν ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τὸ αἷμα πήγνυται, καὶ ὕδωρ καθαρὸν οὐκ ἀποῤῥεῖ· τοῦ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν νεκροῦ σώματος, τὸ παράδοξον, καὶ περὶ τὸ νεκρὸν σῶμα ἦν αἷμα καὶ ὕδωρ ἀπὸ τῶν πλευρῶν προχυθέν.* Vgl. Euthymius z. d. St.: *ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ*

Neuere, von der gleichen Erfahrung ausgehend, haben in dem Ausdruck eine Hendiadys gesehen, und denselben von noch flüssigem Blute, einem Zeichen des noch nicht, oder doch eben erst erfolgten Todes, verstanden [5]. Da jedoch das Blut für sich schon ein Flüssiges ist, so kann das zu *αἷμα* gesezte *ὕδωρ* nicht bloſs den flüssigen Zustand von jenem bedeuten, sondern muſs eine besondere Beimischung bezeichnen, welche das aus der Wunde Jesu flieſsende Blut enthielt. Um sich diese zu erklären, und zugleich die möglichst sichere Todesprobe zu bekommen, sind Andere auf den Einfall gerathen, das dem Blute beigemischte Wasser sei wohl aus dem von der Lanze getroffenen Herzbeutel gekommen, in welchem sich, namentlich bei solchen, die unter starker Beängstigung sterben, eine Quantität Flüssigkeit sammeln soll [6]. Allein ausserdem, daſs das Eindringen der Lanze in das Pericardium bloſse Voraussetzung ist, so ist theils, wo keine Wassersucht stattfindet, das Quantum jener Flüssigkeit so gering, daſs ihr Ausfluſs nicht in die Augen fiele; theils ist es nur ein einziger kleiner Fleck vorn an der Brust, wo das Pericardium so getroffen werden kann, daſs eine Entleerung nach aussen möglich ist: in allen andern Fällen würde, was ausflieſst, in das Innere der Brusthöhle sich ergieſsen [7]. Ohne Zweifel geht vielmehr der Evangelist von der bei jeder Aderlässe zu machenden Erfahrung aus, daſs das Blut, sobald es aufgehört hat, im Lebensprocesse begriffen zu sein, sich in Blutkuchen, *placenta*, und Blutwasser, *serum*, zu zersetzen anfängt, und will nun daraus, daſs am Blute Jesu sich bereits diese Scheidung gezeigt habe,

---

ἐξελεύσεται αἷμα. ὑπερφυὲς τῦτο τὸ πρᾶγμα, καὶ τρανῶς διδάσκον, ὅτι ὑπὲρ ἄνθρωπον ὁ νυγείς.

5) Schuster, in Eichhorn's Bibl. 9, S. 1036 ff.

6) Gruner, Comm. de morte J. Chr. vera, p. 47.

7) Vgl. Hase, a. a. O.

dessen wirklich erfolgten Tod beweisen [8]). Ob nun aber dieses Ausflieſsen von Blut und Wasser in bemerkbarer Sonderung eine mögliche Todesprobe ist, ob Hase und Winer recht haben, wenn sie behaupten, bei tieferen Einschnitten in Leichen quelle bisweilen das so zersezte Blut heraus, oder die Kirchenväter, wenn sie dieſs für so unerhört hielten, daſs sie es bei Jesu als ein Wunder ansehen zu müssen glaubten, ist noch eine andere Frage. Mir hat ein ausgezeichneter Anatom den Stand der Sache folgendermaſsen angegeben. Für gewöhnlich pflegt binnen einer Stunde nach dem Tod das Blut in den Gefäſsen zu gerinnen, und sofort bei Einschnitten nichts mehr auszuflieſsen; nur ausnahmsweise, bei gewissen Todesarten, wie Nervenfieber, Erstickung, behält das Blut im Leichnam seine Flüssigkeit. Wollte man nun den Tod am Kreuz etwa unter die Kategorie der Erstickung stellen, — was jedoch wegen der langen Zeit, welche die Gekreuzigten oft noch am Leben blieben, und bei Jesu insbesondere, weil er ja bis zulezt gesprochen haben soll, unthunlich scheint, oder wollte man annehmen, so bald schon nach dem Augenblick des Todes sei der Stich in die Seite erfolgt, daſs er das Blut noch flüssig fand, — was den Berichten unangemessen ist, welchen zufolge Jesus schon Nachmittags drei Uhr gestorben war, die Leichen aber erst Abends 6 Uhr abgenommen sein muſsten: so wäre, wenn der Stich ein gröſseres Blutgefäſs traf, Blut, aber ohne Wasser, ausgeflossen; war aber der Tod Jesu vor etwa einer Stunde erfolgt, und sein Leichnam im gewöhnlichen Zustand: so floſs gar nichts aus. Also entweder Blut, oder nichts: Wasser und Blut in keinem Fall, weil sich *serum* und *placenta* in den Gefäſsen des Leichnams gar nicht so sondert, wie im Geschirr nach der Aderlässe. Schwerlich also hat der Urheber dieses Zugs im vierten Evangelium das αἷμα

8) Winer, a. a. O.

καὶ ὕδωρ selbst aus der Seite Jesu als Zeichen des erfolgten Todes kommen sehen: sondern weil er bei Blutläſsen schon jene Scheidung im ersterbenden Blute gesehen hatte, und ihm anlag, eine sichere Probe für den Tod Jesu zu bekommen, lieſs er aus dessen verwundetem Leichnam jene geschiedenen Bestandtheile kommen.

Daſs sich dieſs mit Jesu wirklich zugetragen habe, und sein Bericht davon, als auf Autopsie gegründet, zuverlässig sei, versichert übrigens der Evangelist aufs Angelegentlichste (V. 35.). Nach Einigen deſswegen, um doketische Gnostiker, welche die wahre Leiblichkeit Jesu leugneten, zu widerlegen [9]: allein wozu dann die Erwähnung des ὕδωρ? Nach Andern wegen der merkwürdigen Erfüllung zweier Weissagungen durch jenes Vornehmen mit der Leiche Jesu [10]: aber, wie Lücke selber sagt, wenn allerdings auch sonst Johannes selbst in Nebenpunkten eine Erfüllung der Schrift sucht, so legt er doch nirgends ein so ausserordentliches Gewicht darauf, wie er hier nach dieser Auffassung thun würde. Daher scheint es immer noch die natürlichste Annahme zu sein, daſs Johannes durch jene Versicherungen die Wahrheit des Todes Jesu bekräftigen wolle [11], die Hinweisung auf die Schrifterfüllung aber nur als weiteren, erläuternden Zusaz beifüge. Der Mangel einer historischen Spur, daſs schon zur Zeit der Abfassung des johanneischen Evangeliums der Verdacht eines Scheintods Jesu rege gewesen, beweist bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die uns über jene Zeit zu Gebote stehen, nicht, daſs ein so nahe liegender Verdacht nicht wirklich in dem Kreise, in welchem das genannte Evangelium entstand, zu bekämpfen gewesen ist, und daſs dasselbe nicht, wie zur Mittheilung von Auferstehungs-

---

9) Wetstein und Olshausen, z. d. St.; vgl. Hase, a. a. O.
10) Lücke, z. d. St.
11) so Less, Auferstehungsgeschichte, S. 95 f. Tholuck z. d. St.

proben, so auch eine Todesprobe mitzutheilen veranlaſst gewesen sein kann [12]). Ist doch auch schon im Evangelium des Markus ein ähnliches Bestreben sichtbar. Wenn dieser von Pilatus, als Joseph sich den Leichnam Jesu ausbat, sagt: ἐθαύμασεν, εἰ ἤδη τέθνηκε (V. 44.): so lautet dieſs ganz, als wollte er dem Pilatus eine Verwunderung leihen, die er von manchen seiner Zeitgenossen über den so gar schnell erfolgten Tod Jesu muſste äussern hören, und wenn er sofort den Procurator von dem Centurio sichere Kundschaft einziehen läſst, daſs Jesus πάλαι ἀπέθανε: so scheint er mit der Bedenklichkeit des Pilatus zugleich die seiner Zeitgenossen beschwichtigen zu wollen; wobei er aber von einem Lanzenstich nichts gewuſst haben kann, sonst hätte er ihn, als die sicherste Bürgschaft des wirklich erfolgten Todes, nicht unerwähnt gelassen: so daſs die Darstellung bei Johannes als weitere Ausbildung eines schon bei Markus sichtbaren Triebs der Sage erscheint.

Diese Ansicht von der johanneischen Erzählung wird auch noch durch die Anführung A.T.licher Weissagungen bestätigt, welche der Referent in diesem Vorgang erfüllt sieht. Durch den Lanzenstich sieht er Zach. 12, 10. erfüllt, wo das von Johannes richtig und besser als von der LXX. übersezte: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ von Jehova zu den Israëliten geredet ist, in dem Sinne, daſs sie an ihn, den sie so schwer gekränkt, sich einst wieder wenden würden [13]). Ist schon das דָּקַר, durchbohren, etwas, das, eigentlich gefaſst, eher gegen einen Menschen, als gegen Jehova scheint unternommen werden zu können, und wird diese Deutung durch die abweichende Lesart: אֵלָיו, unterstüzt: so muſste das Folgende in dieser Auffassung be-

12) Vgl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 253.

13) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, p. 340.

stärken, da nun in der dritten Person fortgefahren wird: und sie werden um ihn klagen, wie um ein einziges Kind und um einen Erstgeborenen. Daher wurde diese Stelle von den Rabbinen anf den Messias *ben Joseph* gedeutet, welcher im Krieg vom Schwert durchbohrt werden sollte [14]), und von Christen konnte sie, wie so manche Stellen in Unglückspsalmen, auf ihren Messias bezogen werden, indem das Durchbohren zunächst vielleicht entweder tropisch, oder von dem Durchnageln der Hände (und Füſse) bei der Kreuzigung verstanden wurde (vgl. Offenb. 1, 7.), bis es endlich einer, der eine zuverlässigere Todesprobe, als die Kreuzigung an sich ist, zu haben wünschte, als ein besondres Durchbohren mit der Lanze faſste.

Ist aus den zusammentreffenden Interessen, eine Todesprobe, und eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagung zu gewinnen, der Zug mit dem Lanzenstich hervorgegangen: so gehört das Übrige nur zur Motivirung dieses Zuges. Ein Stich als Todesprobe war nur nöthig, wenn Jesus frühzeitig vom Kreuz abgenommen werden sollte, was nach jüdischem Gesez (5. Mos. 21, 22. Jos. 8, 29. 10, 26 f. — eine Ausnahme 2. Sam. 21, 6 ff.) [15]) jedenfalls vor Nacht, insbesondere aber dieſsmal, was Johannes allein heraushebt, vor Anbruch des Paschafestes, geschehen muſste. War Jesus ungewöhnlich schnell gestorben, und sollten doch auch die beiden mit ihm Gekreuzigten abgenommen werden, so muſste man bei diesen den Tod gewaltsam beschleunigen, was etwa durch das *crurifragium* geschehen konnte, welches sich auch sonst, theils in Verbindung mit der Kreuzigung, theils als Todesstrafe für sich findet [16]). Da dieſs an dem bereits gestorbenen Jesus nicht

14) s. bei Rosenmüller, z. d. St. Schöttgen, 2, p. 221. Bertholdt, §. 17, not. 12.

15) vgl. Joseph. b. j. 4, 5. 2. Sanhedrin 6, 5. bei Lightfoot, p. 499.

16) s. Wetstein und Lücke z. d. St.

zu geschehen brauchte, so gab dieſs zur Anwendung des ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτοῦ aus dem Pascharitual, 2 Mos. 12, 42. LXX., um so mehr Veranlassung, als, wie schon früher bemerkt, der getödtete Jesus mit dem Paschalamm verglichen zu werden pflegte.

§. 131.

Begräbniſs Jesu.

Während der Leichnam Jesu nach römischer Sitte am Kreuz hätte hängen bleiben müssen, bis Witterung, Vögel und Verwesung ihn verzehrten [1]; nach jüdischer aber vor Abend abgenommen auf dem unehrlichen Begräbniſsplaz der Hingerichteten verscharrt worden wäre [2]) erbat sich den evangelischen Nachrichten zufolge ein angesehener Anhänger des Getödteten vom Procurator seinen Leichnam, der ihm nach römischem Gesez [3]) nicht verweigert, sondern alsbald verabfolgt wurde (Matth. 27, 57. parell.). Dieser Mann, welchen alle Evangelien Joseph nennen und von Arimathäa stammen lassen, war nach Matthäus ein reicher Mann und Schüler Jesu, doch dieſs, wie Johannes hinzufügt, bloſs heimlich, gewesen; die beiden mittleren Evangelisten bezeichnen ihn als ein ehrenwerthes Mitglied des hohen Raths, als welches er übrigens, wie Lukas bemerkt, zu der Verurtheilung Jesu seine Stimme nicht gegeben hatte, und lassen ihn messianischen Erwartungen zugethan sein. Daſs wir hier eine allmählig in's Bestimmtere ausgearbeitete Personalbezeichnung haben, fällt in die Augen. Im ersten Evangelium ist Joseph ein Schüler Jesu — und das muſs wohl derjenige gewesen sein, der sich unter so ungünstigen Umständen nicht scheute, seines Leichnams sich anzunehmen; daſs er nach demselben Evan-

1) Vgl. Winer, 1, S. 802.
2) Sanhedrin, bei Lightfoot, p. 499.
3) Ulpian. 48, 24, 1 ff.

geheim ein ἄνθρωπος πλούσιος gewesen sein soll, läſst schon an Jes. 53, 9. denken, wo es heiſst: וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו, was möglicherweise von einem Begräbniſs bei Reichen verstanden, und so die Quelle wenigstens von diesem Prädikat des Joseph von Arimathäa werden konnte. Daſs er messianischen Ideen ergeben war, was Lukas und Markus hinzufügen, folgte aus seinem Verhältniſs zu Jesu von selbst; daſs er ein βουλευτὴς gewesen, was dieselben Evangelisten versichern, ist freilich eine neue Notiz: daſs er aber als solcher nicht in die Verurtheilung Jesu eingestimmt haben konnte, ergab sich wieder von selbst; endlich, daſs er seine Anhänglichkeit an Jesum bisher geheim gehalten, was Johannes anmerkt, hängt mit der eigenthümlichen Stellung zusammen, welche dieser Evangelist gewissen vornehmen Anhängern, wie namentlich dem im Folgenden dem Joseph beigesellten Nikodemus, zu Jesu giebt: so daſs nicht eben angenommen werden muſs, was jeder folgende Evangelist weiter als der vorhergehende giebt, beruhe auf eben so vielen historischen Notizen, die er vor den übrigen voraus hatte.

Während die Synoptiker die Bestattung Jesu durch Joseph allein verrichten, und nur noch die Frauen zusehen lassen, führt Johannes als Gehülfen dabei, wie gesagt, den Nikodemus auf, eine Notiz, über deren Verläſslichkeit schon oben, wo Nikodemus zum erstenmal vorkam, gehandelt worden ist [4]. Dieser bringt zum Behuf der Einbalsamirung Jesu Specereien, nämlich eine Mischung von Myrrhen und Aloë, in der Quantität von ungefähr 100 Pfunden, herbei. Vergeblich hat man sich bemüht, dem von Johannes hier gebrauchten λίτρα die Bedeutung des lateinischen *libra* zu entziehen und die eines kleineren Gewichts unterzuschieben [5]: indeſs möge für

4) 1. Band, S. 632.

5) Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 68 ff.

jene auffallend groſse Quantität einstweilen die Bemerkung Olshausen's genügen, daſs das Übermaſs natürlicher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Jesum gewesen sei. Im vierten Evangelium vollziehen nun gleich nach der Kreuzabnahme die beiden Männer die Einbalsamirung nach jüdischer Sitte, indem sie den Leichnam mit den Specereien in Leintücher wickeln; bei Lukas sorgen die Frauen nach ihrer Heimkehr vom Grabe Jesu für Specereien und Salben, um nach dem Sabbat die Einbalsamirung vorzunehmen (23, 56. 24, 1.); bei Markus kaufen sie die *ἀρώματα* erst nach Verfluſs des Sabbats (16, 1.); bei Matthäus aber ist von einer Einbalsamirung des Leichnams Jesu gar nicht, sondern nur von Einwickelung in reine Leinwand die Rede (27, 59.).

Hier hat man zuerst die Differenz zwischen Markus und Lukas in Bezug auf die Zeit des Einkaufs der Specereien dadurch ausgleichen zu können gemeint, daſs man den einen von beiden Referenten auf die Seite des andern herüberzog. Am leichtesten schien Markus nach Lukas umgedeutet werden zu können, durch die Annahme einer *enallage temporum*, indem sein vom Tag nach dem Sabbat gesagtes *ἠγόρασαν*, als Plusquamperfectum genommen, dasselbe zu sagen schien, wie des Lukas Angabe, daſs die Frauen schon vom Begräbniſsabend her die Specereien in Bereitschaft gehabt haben [6]. Allein gegen diese Ausgleichung ist bereits vom Wolfenbüttler Fragmentisten mit siegreichem Unwillen bemerkt worden, daſs der zwischen eine Zeitbestimmung und die Angabe eines Zwecks hineingestellte Aorist unmöglich etwas Anderes, als das um jene Zeit zu diesem Zweck Geschehene, also hier das zwischen *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* und *ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτὸν* gestellte *ἠγόρασαν ἀρώματα* nur einen nach Verfluſs des Sabbats vorgenommenen Einkauf bedeuten könne [7].

6) So Grotius; Less, Auferstehungsgeschichte, S. 165.

7) s. das fünfte Fragment, in Lessing's viertem Beitrag zur Ge-

Daher hat Michaelis, welcher die Widerspruchslosigkeit der Begräbniſs- und Auferstehungsgeschichte gegen die Angriffe des Fragmentisten zu retten unternahm, sich auf die andere Seite geschlagen, und den Lukas dem Markus zu conformiren gesucht. Wenn Lukas schreibt: ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα: so soll er damit nicht sagen wollen, daſs sie unmittelbar nach der Rückkehr, also noch am Begräbniſsabend, diese Einkäufe gemacht hätten, vielmehr durch den Zusaz: καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν, gebe er selbst zu verstehen, daſs es erst nach Verfluſs des Sabbats geschehen sei, da zwischen ihrer Rückkehr vom Grab und dem Anbruch des Sabbats mit 6 Uhr Abends keine Zeit zum Einkaufen mehr übrig gewesen war [8]). Allein, wenn Lukas zwischen ὑποστρέψασαι und ἡσύχασαν sein ἡτοίμασαν stellt: so kann dieſs ebensowenig etwas erst nach der Sabbatruhe Vorgefallenes bedeuten, als bei Markus das auf ähnliche Art in die Mitte gestellte ἠγόρασαν etwas, das vor dem Sabbat wäre geschehen gewesen. Man hat daher neuerlich zwar eingesehen, daſs man jedem dieser beiden Evangelisten in Betreff des Ankaufs der Specereien seinen eigenen Sinn lassen müsse: doch glaubte man den Schein des Irrthums auf der einen oder andern Seite durch die Annahme entfernen zu können, die noch vor dem Sabbat bereiteten Specereien haben nicht zugereicht, und deſswegen die Frauen dem Markus zufolge wirklich nach dem Sabbat noch weitere dazugekauft [9]). Das müſste aber doch ein ungeheurer Specereiverbrauch gewesen sein, wenn zuerst der von Nikodemus herbeigebrachte Centner nicht gereicht, und deſswegen die Frauen noch Abends vor dem

---

schichte und Literatur, S. 467 f. Vgl. über diese Differenzen auch Lessing's Duplik.

8) Michaelis, a. a. O. S. 102 ff.

9) Kuinöl, in Luc. p. 721.

Sabbat weitere Specereien bereit gelegt hätten, dann aber wäre auch dieſs als zu wenig befunden worden, und sie hätten am Morgen nach dem Sabbat noch etwas Weiteres dazugekauft.

So nämlich müſste man doch consequenterweise auch den zweiten Widerspruch lösen, welcher zwischen den zwei mittleren Evangelisten zusammen und dem vierten stattfindet, daſs nämlich nach diesem Jesus bei seiner Grablegung mit 100 Pfund Salben einbalsamirt worden, nach jenen dagegen die Einbalsamirung bis nach dem Sabbat vorbehalten war. Nun waren aber der Materie nach die 100 Pfund Myrrhen und Aloë mehr als genug: was fehlte, und nach dem Sabbat nachgeholt werden sollte, könnte nur etwa die Form gewesen sein, d. h. daſs die Specereien noch nicht auf die rechte Weise an dem Leichnam angebracht waren, weil hierin der Anbruch des Sabbats unterbrochen hatte [10]). Allein, wenn wir den Johannes hören, so war die Beisetzung Jesu am Abend seines Todes καθὼς ἔθος ἐςὶ τοῖς Ἰȣδαίοις ἐνταφιάζειν, d. h. *rite*, in aller Form, vorgenommen worden, indem der Leichnam μετὰ τῶν ἀρωμάτων in ὀθόνια gebunden wurde (V. 40.), was eben das Ganze der jüdischen Einbalsamirung war, welcher somit nach Johannes auch in Betreff der Form nichts mehr fehlte [11]); abgesehen davon, daſs, wenn doch die Weiber nach Markus und Lukas neue Specereien kaufen und in Bereitschaft stellen, die Einbalsamirung des Nikodemus auch materiell unvollständig gewesen sein müſste. Da somit an der Bestattung Jesu, wie sie Johannes erzählt, objektiv nichts gefehlt haben kann: so soll sie doch subjektiv für die Weiber eine nicht vorgenommene gewesen sein, d. h. sie sollen nicht gewuſst haben, daſs Jesus

10) So Tholuck, z. d. St.

11) s. den Fragmentisten, a. a. O., S. 469 ff.

bereits durch Nikodemus und Joseph einbalsamirt war [12]. Man erstaunt über eine solche Behauptung, da man doch bei den Synoptikern ausdrücklich liest, daſs die Frauen bei der Bestattung Jesu zugegen gewesen seien, und nicht bloſs den Ort (ποῦ τίθεται, Markus), sondern auch die Art, wie er beigesezt wurde (ὡς ἐτέθη, Lukas) mit angesehen haben.

Die dritte diesen Punkt betreffende Abweichung, welche zwischen Matthäus und den übrigen insofern stattfindet, als jener überhaupt von keiner Einbalsamirung, weder vor noch nach dem Sabbat, weiſs, hat man, weil sie bloſs im Schweigen eines Referenten besteht, bisher wenig berücksichtigt, und selbst der Wolfenbüttler gab zu, daſs in der von Matthäus gemeldeten Einwickelung in reine Leinwand die jüdische Einbalsamirung bereits mitenthalten sei. Allein dieſsmal möchte doch wohl *ex silentio* ein Argument sich ziehen lassen. Wenn man in der Erzählung von der Bethanischen Salbung das Wort Jesu liest, durch ihre That habe die Frau die Salbung seines Leibes zum Begräbniſs anticipirt (Matth. 26, 12. parell.): so hat dieſs zwar allerdings in allen Relationen seinen Sinn, einen ganz besonders treffenden aber doch bei Matthäus, nach dessen weiterer Erzählung bei'm Begräbniſs Jesu keine Salbung stattfand, und nur hieraus scheint sich auch das besondere Gewicht, welches die evangelische Tradition auf jene Handlung der Frau legte, genügend zu erklären. War dem als Messias Verehrten bei seinem Begräbniſs im Drang der ungünstigen Umstände die gebührende Ehre der Einbalsamirnng nicht geworden: so muſste freilich der Blick seiner Anhänger mit besonderem Wohlgefallen auf einer Begebenheit aus dem lezten Abschnitt seines Lebens ruhen, wo eine demuthsvolle Verehrerin, wie wenn sie

12) Michaelis, a. a. O., S. 99 f., Kuinöl und Lücke lassen zwischen dieser Auskunft und der vorigen die Wahl.

geahnet hätte, daſs dem Todten diese Ehre versagt sein werde, sie dem Lebenden erwiesen hatte. Von hier aus würde sich dann auch die verschiedene Darstellung der lezten Salbung bei den übrigen Evangelisten in das Licht einer stufenweisen Entwickelung der Sage stellen. Bei Markus und Lukas steht es noch, wie bei Matthäus, fest, daſs der Leichnam Jesu nicht wirklich einbalsamirt worden ist: so war ihm aber doch, sagte man über das erste Evangelium hinausschreitend, die Einbalsamirung zugedacht, dem Hingang der Frauen zu seinem Grab am Morgen nach dem Sabbat lag diese Absicht zum Grunde, deren Ausführung nur seine Auferstehung zuvorkam. Im vierten Evangelium dagegen floſs jene bei dem Lebenden anticipirte, und diese dem Todten zugedachte Salbung in eine mit dem Todten vorgenommene zusammen, neben welcher übrigens, nach der Art der Sagenbildung, die Beziehung auch der früheren Salbung auf das Begräbniſs Jesu stehen blieb.

Der Leichnam Jesu wurde sofort nach sämmtlichen Referenten in einer Felsengruft beigesezt, welche mit einem groſsen Stein verschlossen wurde. Matthäus bezeichnet dieses Grabmal als *καινόν*, was Lukas und Johannes genauer dahin bestimmen, daſs noch Niemand in demselben beigesezt gewesen sei. Beiläufig gesagt, hat man gegen diese Neuheit des Grabes ebenso Ursache, miſstrauisch zu sein, wie bei der Geschichte des Einzugs Jesu gegen den ungerittenen Esel, da hier wie dort die Versuchung unwiderstehlich nahe lag, auch ohne historischen Grund das heilige Behältniſs des Leibes Jesu als ein noch durch keine Leiche verunreinigtes vorzustellen. Auch in Bezug auf dieses Grabmal indeſs zeigt sich eine Abweichung der Evangelisten. Nach Matthäus war es das Eigenthum des Joseph, welches er selbst hatte in Felsen hauen lassen, und auch die beiden andern Synoptiker, indem sie den Joseph ohne Weiteres über das Grab verfügen lassen, schei-

nen von der gleichen Voraussetzung auszugehen. Nach Johannes hingegen war nicht das Eigenthumsrecht des Joseph auf das Grab der Grund, warum man Jesum in dasselbe legte, sondern, weil die Zeit drängte, legte man ihn in die frische Gruft, welche in einem benachbarten Garten sich befand. Auch hier hat die Harmonistik auf beiden Seiten ihre Künste versucht. Matthäus sollte zur Übereinstimmung mit Johannes gebracht werden durch die Observation, daſs eine Handschrift seines Evangeliums das zu *μνημείῳ* gesezte *αὐτῶ* weglasse, eine alte Übersetzung aber statt *ὃ ἐλατόμησεν* — *ὃ ἦν λετατομημένον* gelesen habe [13]): als ob nicht diese Änderungen wahrscheinlich selbst schon dem harmonistischen Bestreben ihr Dasein zu verdanken hätten! Daher hat man, auf die andere Seite sich wendend, bemerkt, die johanneischen Worte schlieſsen gar nicht aus, daſs nicht Joseph könnte der Eigenthümer der Gruft gewesen sein, da ja beide Gründe, die Nähe, und daſs das Grab dem Joseph gehörte, zusammengewirkt haben können [14]). Vielmehr aber schlieſst die Nähe als herausgehobener Beweggrund das Eigenthumsverhältniſs aus: ein Haus, in welches ich bei einfallendem Regen der Nähe wegen trete, ist nicht mein eigenes, ich müſste denn Besitzer mehrerer Häuser, eines nahen und eines entfernteren, sein, von welchen das leztere meine eigentliche Wohnung wäre, und ebenso ein Grab, in welches einer einen Verwandten oder Freund, der für sich kein Grabmal hat, der Nähe wegen legt, kann nicht sein eigenes sein, er müſste denn mehrere Gräber besitzen, und den Todten bei besserer Muſse in ein anderes bringen wollen, was aber in unserm Falle, da das nahe Grab durch seine Neuheit zur Beisetzung Jesu in demselben vor allen andern sich eignete, nicht wohl denkbar ist. Bleibt so

13) Michaelis, a. a. O., S. 45 ff.

14) Kuinöl, in Matth. p. 786. Hase, §. 145.

auch hier der Widerspruch, so scheint im Innern beider entgegengesezten Angaben kein Grund zur Entscheidung für die eine oder andere zu liegen [15]).

§. 132.

Die Wache am Grabe Jesu.

Am folgenden Tag, als am Sabbat [1]), sollen nun nach Matthäus (27, 62 ff.) die Hohenpriester und Pharisäer bei Pilatus zusammengekommen sein, und ihn, mit Rücksicht auf die Voraussage Jesu, er werde nach dreien Tagen auferstehen, gebeten haben, eine Wache an sein Grab zu stellen, damit nicht seine Anhänger von der durch jene Voraussage erregten Erwartung Gelegenheit nehmen, seinen Leichnam zu stehlen, und ihn sofort für auferstanden auszugeben. Pilatus gewährt ihre Bitte, und so gehen sie hin, versiegeln den Stein, und stellen die Wache vor das Grab. Als nun (dieſs muſs hier anticipirt werden) die Auferstehung Jesu erfolgte, sezte die mit derselben verbundene Engelerscheinung die Wächter so in Furcht, daſs sie ὡσεὶ νεκροὶ wurden, übrigens doch sofort in die Stadt eilten, und den Hohenpriestern die Anzeige von dem Vorfall machten. Diese, nachdem sie sich in einer Versammlung darü-

15) Aus einer Verwechslung des dem Richtplaz benachbarten κῆπος, wo Jesus, nach Johannes, begraben wurde, und des Gartens Gethsemane, wo er gefangen worden war, scheint die Angabe des evang. Nicodemi geflossen zu sein, Jesus sei gekreuzigt worden ἐν τῷ κήπῳ, ὅπου ἐπιάσθη. C. 9, p. 580. bei Thilo.

1) Τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν," ist freilich eine wunderliche Umschreibung des Sabbats, da es eine Verkehrung ist, einen feierlichen Tag als den Tag nach dem Vortag zu bezeichnen: doch muss man bei dieser Deutung bleiben, so lange man derselben nicht auf natürlichere Weise, als Sohneckenburger in seiner Chronologie der Leidenswoche, Beiträge S. 3 ff., auszuweichen weiss.

ber berathen, bestachen die Soldaten, daſs sie vorgeben sollten, die Jünger haben bei Nacht den Leichnam gestohlen; woher sich, wie der Referent hinzusezt, dieses Gerücht verbreitete, und bis auf seine Zeit erhielt (28, 4. 11 ff.).

Bei dieser, dem ersten Evangelium eigenthümlichen Erzählung hat man allerlei Bedenken gefunden, welche der Wolfenbüttler Fragmentist und nach ihm Paulus am scharfsinnigsten in's Licht gestellt haben [2]). Die Schwierigkeiten liegen zuvörderst darin, daſs weder die erforderlichen Bedingungen dieses Vorgangs, noch seine nothwendigen Folgen in der übrigen N. T.lichen Geschichte gegeben sind. In ersterer Hinsicht ist es nicht zu begreifen, wie die Synedristen zu der Notiz kommen konnten, daſs drei Tage nach seinem Tode Jesus wieder in das Leben zurückkehren solle: da selbst bei seinen Jüngern von einer solchen Kunde keine Spur sich findet. Sie sagen: *ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν κ. τ. λ.* Soll dieſs heiſsen, sie erinnern sich, ihn selber davon reden gehört zu haben: so sprach laut der evangelischen Nachrichten Jesus seinen Feinden gegenüber nie bestimmt von seiner Auferstehung; die bildlichen Reden aber, welche seinen vertrauten Schülern unverständlich blieben, konnten die an seine Denk- und Ausdrucksweise weniger gewöhnten jüdischen Hierarchen gewiſs noch weniger verstehen. Wollen aber die Synedristen bloſs sagen, sie haben von Andern gehört, daſs Jesus jenes Versprechen gegeben habe: so könnte diese Nachricht nur von den Jüngern ausgegangen sein; aber diese, welche weder vor noch nach dem Tode Jesu eine Ahnung von bevorstehender Wiederbelebung hatten, konnten auch in Andern diese Vorstellung nicht erregen — abgesehen davon, daſs wir die Jesu geliehenen Vorherverkündigungen seiner Auferstehung sämmtlich als unhistorisch

2) Ersterer a. a. O. S. 437 ff., lezterer im exeg. Handb. 3, b, S. 837 ff. Vgl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 253.

Digitized by Google

haben von der Hand weisen müssen. Wie aber bei den Feinden Jesu diese Kenntniſs, so ist bei seinen Freunden, den Aposteln und übrigen Evangelisten ausser Matthäus, ihr Schweigen von einem ihrer Sache so günstigen Umstand nicht zu begreifen. Zwar das ist zu modern, was der Wolfenbüttler den Jüngern anmuthet, sie hätten sich darüber, daſs eine Bewachung des Grabes angeordnet worden, alsbald Brief und Siegel von Pilatus erbitten müssen: doch so viel bleibt, daſs es auffallen muſs, in der apostolischen Verkündigung nirgends eine Berufung auf eine so schlagende Thatsache zu finden, und auch in den Evangelien, ausser dem ersten, jede Spur davon zu vermissen. Man hat dieſs Stillschweigen daraus zu erklären versucht, daſs ja durch die Bestechung der Wache von Seiten des Synedriums die Berufung auf sie eine fruchtlose geworden sei[3]): allein um solcher offenbaren Lüge willen giebt man die Wahrheit nicht sogleich auf, und jedenfalls in der Verantwortung der Anhänger Jesu vor dem Synedrium muſste die Erwähnung jener Thatsache eine schlagende Waffe sein. Halb verloren giebt man schon, wenn man sich dahin zurückzieht, die Jünger haben wohl von dem wahren Hergang nicht sogleich, sondern erst spät, als die Wächter anfiengen, denselben auszuschwatzen, Kenntniſs bekommen[4]). Denn brachten die Wächter im Augenblick auch bloſs das Mährchen von dem Diebstahl vor, und gaben also zu, daſs sie bei'm Grabe aufgestellt gewesen: so konnten die Anhänger Jesu sich den wahren Thatbestand schon construiren, und sich dreist auf die Wächter berufen, welche von etwas ganz Anderem, als einem Leichendiebstahl, müſsten Zeugen gewesen sein. Doch damit man nicht etwa die Ungültigkeit des Arguments aus der bloſs negati-

3) Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 206. Olshausen, 2, S. 505.

4) Michaelis, a. a. O.

ven Thatsache des Stillschweigens anrufe, so wird von einem Theil der Anhängerschaft Jesu, nämlich von den Frauen, etwas positiv erzählt, was sich mit der Wache am Grabe nicht verträgt. Nicht bloſs wollen nämlich die Frauen, welche am Morgen nach dem Sabbat zum Grabe giengen, die Salbung vollenden, was sie nicht hoffen konnten, thun zu dürfen, wenn sie wuſsten, daſs eine Wache vor das Grab gestellt, und dieses noch dazu versiegelt war [5]: sondern nach Markus besteht ihre ganze Bedenklichkeit während des Hinausgehens darin, wer ihnen wohl den Stein vom Grabe wälzen werde? zum deutlichen Beweis, daſs sie von den Wächtern nichts wuſsten, welche entweder einen auch noch so leichten Stein wegzunehmen ihnen nicht gestattet, oder, wenn dieſs, dann wohl auch den schwereren ihnen hülfreich weggewälzt, in jedem Fall also die Bedenklichkeit wegen der Schwere des Steins überflüssig gemacht haben würden. Daſs aber die Aufstellung der Wache den Weibern sollte unbekannt geblieben sein, ist bei dem Aufsehen, welches alles das Ende Jesu Betreffende in Jerusalem machte (Luc. 24, 18.), sehr unwahrscheinlich.

Doch auch innerhalb der Erzählung ist Alles voll von Schwierigkeiten, indem nach dem Ausdruck von Paulus keine einzige der in derselben anftretenden Personen ihrem Charakter gemäſs handelt. Schon daſs Pilatus den jüdischen Obern ihr Gesuch um eine Wache — ich will nicht sagen, ohne Weigerung, aber so ganz ohne Spott, gewährt haben soll, muſs nach seinem bisherigen Benehmen gegen sie auffallen [6]; obwohl dieſs von Matthäus in

---

5) Den lezteren Punkt übersieht Olshausen, wenn er a. a. O. sagt, die Wache habe ja nicht den Befehl gehabt, die vollständige Bestattung Jesu zu hindern.

6) Olshausen freilich ist es auch hier noch immer so schauerlich zu Muth, dass er den Pilatus bei dieser Mittheilung

seiner summarischen Darstellung auch nur übergangen sein könnte. Befremdender ist, daſs die Wächter zu der bei der Strenge römischer Kriegszucht sehr gefährlichen Lüge, sie haben ihren Dienst durch Schlafen versäumt, sich so leicht hergaben, zumal sie bei dem gespannten Verhältniſs des Synedriums zum Procurator nicht wissen konnten, wie viel ihnen die von dem ersteren zugesagte Vermittlung nützen würde. Am undenkbarsten aber ist das angebliche Benehmen der Synedristen. Zwar die Schwierigkeit, welche darin liegt, daſs sie am Sabbat zu dem heidnischen Procurator giengen, sich am Grabe verunreinigten, und eine Wache ausrücken lieſsen, hat der Wolfenbüttler auf die Spitze gestellt; aber ihr Benehmen, als die vom Grab zurückgekehrte Wache die Auferstehung Jesu meldete, ist in der That ein unmögliches. Sie glauben der Aussage der Soldaten, daſs Jesus auf wundervolle Weise aus seinem Grabe auferstanden sei. Wie konnte dieſs der hohe Rath, der eines guten Theils aus Sadducäern bestand, glaublich finden? Nicht einmal die Pharisäer in demselben, welche *in thesi* die Möglichkeit der Auferstehung behaupteten, konnten bei der geringen Meinung, die sie von Jesu hatten, an die seinige zu glauben geneigt sein, zumal die Aussage im Munde der weggelaufenen Wächter ganz wie eine zur Entschuldigung eines Dienstfehlers ersonnene Lüge lautete. Statt daſs somit die wirklichen Synedristen bei einer solchen Aussage der Soldaten erbittert gesagt haben würden: ihr lügt! ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, aber das werdet ihr theuer bezahlen müssen, wenn es erst vom Procurator untersucht werden wird, — statt dessen bitten sie dieselben noch schön: lügt doch, ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, bezahlen sie noch dazu theuer für diese Lüge, und versprechen, sie bei'm Procura-

---

der Synedristen von unbeschreiblichen Gefühlen durchschauert werden lässt, S. 505.

tor zu entschuldigen. Man sieht, dieſs ist ganz aus der christlichen Voraussetzung von der Realität der Auferstehung Jesu gesprochen, eine Voraussetzung, welche aber ganz mit Unrecht auf die Mitglieder des Synedriums übergetragen wird. Auch darin liegt eine, nicht bloſs vom Fragmentisten aufgesuchte, sondern selbst von orthodoxen Auslegern [7]) anerkannte Schwierigkeit, daſs das Synedrium in einer ordentlichen Versammlung und nach förmlicher Berathung sich entschlossen haben soll, die Soldaten zu bestechen, und ihnen eine Lüge in den Mund zu geben. Daſs auf diese Weise ein Collegium von 70 Männern ein Falsum zu begehen amtlich beschlossen haben sollte, ist, wie Olshausen richtig sagt, zu sehr gegen das Decorum, das natürliche Anstandsgefühl, einer solchen Versammlung. Die Auskunft, es sei eine bloſse Privatversammlung gewesen, da ja nur von den ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, nicht auch von den γραμματεῖς gesagt sei, sie haben die Soldaten zu bestechen den Beschluſs gefaſst [8]), liefe auf das Wunderliche hinaus, daſs bei dieser Zusammenkunft die γραμματεῖς, bei dem kurz vorher in derselben Angelegenheit gemachten Gang zum Procurator aber, wo die Schriftgelehrten durch die ihre Mehrheit bildenden Pharisäer vertreten sind, die πρεσβύτεροι gefehlt haben müſsten: woraus aber vielmehr erhellt, daſs das Synedrium, weil, es jedesmal durch vollständige Aufzählung seiner Bestandtheile zu bezeichnen, unbequem war, nicht selten durch Erwähnung nur einiger oder Eines von denselben angezeigt wurde. Bleibt es somit dabei, daſs nach Matthäus der hohe Rath in förmlicher Sitzung die Bestechung der Wächter beschlossen haben müſste: so konnte eine solche Niederträchtigkeit doch wohl nur die Erbitterung der ersten Christen, unter denen unsre Anekdote entstanden ist, dem Collegium als solchem zutrauen.

7) Olshausen, S. 506.

8) Michaelis, a. a. O. S. 198 f.

Diese Schwierigkeiten der vorliegenden Erzählung des ersten Evangeliums hat man schon so drückend gefunden, daſs man sie durch die Annahme einer Interpolation zu entfernen suchte [9]), was neuerlich dahin gemildert worden ist, daſs die Anekdote zwar nicht vom Apostel Matthäus selbst, doch auch nicht von einer unsrem Evangelium sonst fremden Hand herrühren, sondern von dem griechischen Übersetzer des hebräischen Matthäus eingeschoben sein sollte [10]). Gegen das Erstere ist der Mangel jeder kritischen Begründung entscheidend; die Berufung der andern Ansicht auf den unapostolischen Charakter der Anekdote würde eine Ausscheidung derselben aus dem Context der übrigen Erzählung nur dann begründen, wenn der apostolische Ursprung des Übrigen schon bewiesen wäre; Mangel an Zusammenhang mit dem Übrigen aber findet so wenig statt, daſs vielmehr Paulus recht hat mit der Bemerkung, ein Interpolator (oder einschiebender Übersetzer) würde sich schwerlich die Mühe gegeben haben, sein Einschiebsel an drei Orte (27, 62—66. 28, 4. 11—15.) zu vertheilen, sondern er hätte es an Einer, höchstens zwei Stellen zusammengedrängt. Auch so leichten Kaufs läſst sich die Sache nicht abmachen, wie Olshausen will, daſs nämlich die ganze Erzählung apostolisch, und im Übrigen richtig sein soll, nur darin habe der Evangelist geirrt, daſs er die Bestechung im vollen Rath beschlossen werden lasse, da die Sache wahrscheinlich von Kaiphas allein unter der Hand abgemacht worden sei: als ob diese Rathsversammlung die einzige Schwierigkeit der Erzählung wäre, und als ob, wenn in Bezug auf sie, dann nicht auch in andern Beziehungen Irrthümer sich eingeschlichen haben könnten [11]).

9) Stroth, in Eichhorn's Repertorium, 9, S. 141.

10) Kern, über den Ursprung des Ev. Matth. Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 100 f. vgl. 123.

11) Hase, L. J. §. 145.

Mit Recht macht Paulus darauf aufmerksam, wie Matthäus selbst durch seine Notiz: *καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον*, auf ein verläumderisches jüdisches Gerücht als die Quelle seiner Erzählung hinweise. Wenn nun aber Paulus der Meinung ist, die Juden selbst haben ausgesprengt, sie hätten eine Wache an Jesu Grab gestellt, diese aber seinen Leichnam stehlen lassen: so ist dieſs ebenso verkehrt, wie wenn Hase vermuthet, das bezeichnete Gerücht sei zuerst von den Freunden Jesu ausgegangen, und hernach von seinen Feinden modificirt worden. Denn was die erstere Annahme betrifft, so hat schon Kuinöl richtig darauf hingewiesen, daſs Matthäus bloſs die Aussage vom Leichendiebstahl, nicht die ganze Erzählung von Aufstellung einer Wache, als jüdisches Gerücht bezeichne; auch läſst sich kein Grund denken, warum die Juden sollten ausgesprengt haben, es sei am Grabe Jesu eine Wache aufgestellt gewesen. Wenn Paulus sagt, man habe dadurch die Behauptung, der Leib Jesu sei von seinen Jüngern gestohlen worden, den Leichtgläubigen um so glaublicher machen wollen: so müſsten das allerdings sehr Leichtgläubige gewesen sein, die nicht bemerkt hätten, daſs eben durch die aufgestellte Wache die Entfernung des Leichnams Jesu mittelst eines Diebstahls unwahrscheinlich werde. Paulus scheint sich die Sache etwa so vorzustellen: die Juden haben für die Behauptung eines Diebstahls gleichsam Zeugen stellen gewollt, und hiezu die aufgestellten Wächter fingirt. Aber daſs die Wächter mit offenen Augen ruhig zugesehen hätten, wie die Anhänger Jesu dessen Leichnam wegnahmen, konnte doch den Juden Niemand glauben; sahen sie aber nichts davon, weil sie schliefen, so gaben sie auch keine Zeugen ab, indem sie dann nur durch einen Schluſs zu dem Resultat kommen konnten, der Leichnam möge gestohlen worden sein: das aber konnte man ohne sie ebensogut. Keineswegs also kann die Wache schon zum jüdischen Grundstock der vor-

liegenden Sage gehört haben, sondern das unter den Juden verbreitete Gerücht bestand, wie auch der Text sagt, nur darin, daſs die Jünger den Leichnam gestohlen haben sollten. Indem die Christen diese Verläumdung zu widerlegen wünschten, bildete sich unter ihnen die Sage von einer am Grab Jesu aufgestellten Wache, und nun konnten sie jener Verläumdung dreist durch die Frage entgegentreten: wie kann der Leichnam entwendet worden sein, da ihr ja eine Wache am Grab aufgestellt, und den Stein versiegelt hattet? Und weil, wie wir im Verlauf der Untersuchung es selbst erprobt haben, einer Sage erst dann ihre Grundlosigkeit völlig nachgewiesen ist, wenn es gelingt, zu zeigen, wie sie auch ohne historischen Grund sich bilden konnte: so versuchte man von christlicher Seite, neben der Aufstellung des vermeintlich wahren Thatbestandes, zugleich die Genesis der falschen Sage nachzuweisen, indem man die verbreitete jüdische Lüge aus einer Anstiftung des Synedriums und seiner mit der Wache vorgenommenen Bestechung herleitete. Gerade das Umgekehrte von dem ist also wahr, was Hase sagt, die Sage sei wohl unter den Freunden Jesu entstanden, und von seinen Feinden modificirt worden: die Freunde hatten nur dann erst Veranlassung, eine Wache zu erdichten, wenn die Feinde vorher von einem Diebstahl gesprochen hatten.

§. 133.

Erste Kunde der Auferstehung.

Daſs die erste Kunde von dem eröffneten und leeren Grab Jesu am zweiten Morgen nach seinem Begräbniſs durch Frauenmund an die Jünger gekommen, darin stimmen die vier Evangelisten überein: aber in allen näheren Umständen weichen sie auf eine Weise von einander ab, welche der Polemik eines Wolfenbüttler Fragmentisten den reichsten Stoff geboten, und dagegen den Harmonisten und Apologeten vollauf zu thun gegeben hat, ohne daſs bis jezt

eine befriedigende Vermittlung zwischen beiden Parteien zu Stande gekommen wäre.

Sehen wir von der an die Abweichungen der Begräbniſsgeschichte sich anschlieſsenden Differenz in Angabe des Zweckes ab, welchen die Frauen bei ihrem Gang zum Grabe hatten, indem sie nach den beiden mittleren Evangelisten eine Salbung mit dem Leichnam Jesu vorzunehmen gedachten, nach den beiden andern nur einen Besuch am Grabe machen wollten, — so findet zuerst in Bezug auf die Zahl der Frauen, welche diesen Gang machen, die mannichfachste Abweichung statt. Nach Lukas sind es unbestimmt viele, nämlich nicht allein diejenigen, welche er 23, 55. als *συνεληλυθυῖαι τῷ Ἰ. ἐκ τῆς Γαλιλαίας* bezeichnet, und von welchen er 24, 10. Maria Magdalena, Johanna und Maria Jakobi namhaft macht, sondern auch noch *τινὲς σὺν αὐταῖς* (24, 1.). Bei Markus sind es bloſs drei Frauen, nämlich zwei von denen, die auch Lukas nennt, die dritte aber, statt der Johanna, Salome (16, 1.). Matthäus hat diese dritte, über welche die zwei mittleren Evangelisten differiren, gar nicht, sondern bloſs die beiden Marien, über welche sie einig sind (28, 1.). Johannes endlich hat nur die Eine von diesen, die Magdalenerin (20, 1.). — Die Zeit, in welcher die Frauen zum Grabe gehen, wird gleichfalls nicht ganz gleichförmig bestimmt; denn wenn auch des Matthäus *ὀψὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* keine Differenz macht[1]), so ist doch der Zusaz des Markus: *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* mit dem johanneischen *σκοτίας ἔτι οὔσης* und dem *ὄρθρου βαθέως* des Lukas im Widerspruch. — Über den Zustand, in welchem die Frauen zuerst das Grab erblickten, scheint wenigstens zwischen Matthäus und den drei übrigen eine Abweichung stattzufinden. Nach diesen sehen sie, wie sie näher kom-

1) Vgl. Fritzsche z. d. St., und Kern, Tüb. Zeitschr. 1834, 2, S. 102 f.

men, und nach dem Grabe hinblicken, den Stein bereits durch unbekannte Hand von demselben abgewälzt: wogegen die Erzählung des ersten Evangelisten ganz so lautet, als hätten sie selbst noch die Abwälzung durch einen Engel mitangesehen. — Manchfaltiger werden die Abweichungen in Bezug auf dasjenige, was die Frauen weiter am Grabe sahen und erfuhren. Nach Lukas gehen sie in das Grab hinein, finden den Leib Jesu nicht, und indem sie hierüber betroffen sind, stehen zwei Männer in strahlenden Gewändern bei ihnen, welche ihnen seine Auferstehung verkündigen. Bei Markus, der sie gleichfalls in die Gruft hineingehen läſst, sehen sie nur Einen Jüngling in weiſsem Kleide auf der rechten Seite nicht stehen, sondern sitzen, der ihnen dieselbe Kunde ertheilt. Bei Matthäus bekommen sie diese Nachricht ehe sie in das Grab hineingehen von dem Engel, der nach Abwälzung des Steins sich auf denselben gesezt hatte. Nach Johannes endlich läuft Maria Magdalena, sobald sie den Stein abgenommen sieht, ohne eine Engelerscheinung gehabt zu haben, in die Stadt zurück. — Auch das Verhältniſs, in welches die Jünger Jesu zu der ersten Kunde von seiner Auferstehung gesezt werden, ist in den verschiedenen Evangelien ein verschiedenes. Nach Markus sagen die Frauen aus Furcht Niemand etwas von der gehabten Engelerscheinung; nach Johannes weiſs Maria Magdalena dem Johannes und Petrus, zu welchen sie vom Grabe hinweg eilt, nichts zu sagen, als daſs Jesus daraus weggenommen sei; nach Lukas berichten die Frauen den Jüngern überhaupt, nicht bloſs zweien derselben, die gehabte Erscheinung; nach Matthäus aber kam ihnen, wie sie zu den Jüngern eilen wollten, Jesus selbst noch in den Weg, und sie konnten auch dieſs schon den Jüngern mittheilen. Daſs einer von diesen auf die Nachricht der Frauen selbst zum Grab gegangen wäre, davon sagen die zwei ersten Evangelien nichts; nach Lukas gieng Petrus hinaus, fand es leer, und kehrte

verwundert wieder um, und aus Luc. 24, 24. ist zu ersehen, daſs noch andere Jünger ausser ihm in ähnlicher Weise dahin gegangen waren; nach dem vierten Evangelium war Petrus von Johannes begleitet, welcher sich hiebei von der Auferstehung Jesu überzeugte. Diesen Gang machte dem Lukas zufolge Petrus, nachdem er bereits durch die Weiber von der Engelerscheinung benachrichtigt war: laut des vierten Evangeliums aber giengen die beiden Jünger zum Grabe, ehe ihnen Maria Magdalena von einer solchen hatte sagen können; denn erst, als diese mit denselben Beiden den zweiten Gang zum Grabe gemacht hatte, und die Apostel wieder umgekehrt waren, sah sie nach dem vierten Evangelium, sich in das Grabmal bückend, zwei Engel in weissen Kleidern, oben und unten an der Stelle, wo Jesus gelegen hatte, sitzen, welche sie fragten, warum sie weine? und als sie sich umwendete, erblickte sie gar Jesum selbst, wovon auch bei Markus, V. 9. eine abgerissene Notiz sich findet, mit dem Beisaz, daſs sie diese Nachricht seinen ehemaligen Begleitern gebracht habe.

Die meisten von diesen Enantiophanieen glaubte man auch hier durch Auseinanderhaltung des verschieden Lautenden zu lösen, indem man statt Einer manchfaltig dargestellten, eine Manchfaltigkeit verschiedener Scenen herausbrachte; wozu dann noch die gewöhnlichen grammatischen u. a. Kunststücke der Harmonistik kamen. Damit Markus dem *σκοτίας ἔτι ὄσης* bei Johannes nicht widerspräche, entblödete man sich nicht, sein *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* durch *orituro sole* zu übersetzen [2]); damit Matthäus nicht im Widerspruch gegen die übrigen zu sagen schiene, die Weiber haben die Abwälzung des Steins durch den Engel mitangesehen: so sollte *καὶ ἰδοὺ* eine Nachholung von etwas früher Geschehenem einleiten, und *ἀπεκύλισε* für

2) Kuinöl, in Marc. p. 194 f.

das Plusquamperfektum stehen, [3]) eine Ausflucht, welche zwar Lessing noch gestatten wollte, die neueste Kritik aber nicht mehr gestatten will [4]). — In Bezug auf die Zahl und den Gang der Frauen wurde zunächst geltend gemacht, daſs auch nach Johannes, ob er gleich die Magdalena allein namhaft mache, mit dieser noch mehrere Frauen zum Grab gegangen sein müssen, da er sie ja nach ihrer Rückkehr von demselben zu den beiden Jüngern sagen läſst: ὐκ οἴδαμεν, πῦ ἔθηκαν αὐτὸν, [5]) ein Plural, der allerdings auf verschwiegene weitere Personen deutet, mit welchen Magdalena, sei es am Grab selbst, oder auf dem Rückweg, ehe sie zu den Aposteln kam, über den Gegenstand verhandelt hatte. So gieng also, sagt man, Magdalena mit andern Weibern, von denen die übrigen Evangelisten, dieser mehrere, jener wenigere, namhaft machen, zum Grabe: da sie aber zurückkommt, ohne daſs sie, wie die übrigen Frauen, einen Engel gesehen hatte, so wird nun angenommen, sie sei, sobald sie den Stein weggewälzt sah, allein zurückgelaufen, was man durch ihre heftige Gemüthsart, als einer ehedem Dämonischen, motivirt [6]). Während sie zur Stadt zurückeilte, hatten nun die übrigen Frauen die Erscheinungen, von welchen die Synoptiker sprechen. — Allen, wird behauptet, erschienen die Engel innerhalb des Grabs; denn daſs einer aussen auf dem Stein gesessen, ist bei Matthäus nur Plusquamperfektum: als die Frauen kamen, hatte er sich bereits in das Grab zurückgezogen, da ja nach ihrer Unterhaltung mit ihm die

3) Michaelis, a. a. O. S. 112.

4) Schneckenburger, über den Urspr. des ersten kanon. Evang. S. 62 f. Vgl. den Wolfenbüttler Fragmentisten in Lessing's viertem Beitrag, S. 472 ff., und Lessing's Duplik, Werke, Carlsr. Ausg. 24. Thl. S. 137 f.

5) Michaelis, S. 150 ff.

6) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 825.

Frauen als ἐξελθοῦσαι ἐκ τοῦ μνημείου bezeichnet werden [7]: wobei nur übersehen ist, daſs zwischen der ersten Anrede des Engels und dem ἐξελθοῦσαι seine Aufforderung an die Frauen steht, mit ihm (in das Grab) zu kommen, und den Ort zu betrachten, wo Jesus gelegen hatte. — Wenn nach den beiden ersten Evangelisten die Frauen nur Einen, nach dem dritten aber zwei Engel sehen: so behilft sich selbst Calvin mit der ärmlichen Auskunft der Synekdoche, so daſs zwar sämmtliche Evangelisten von zwei Engeln wissen, Matthäus und Markus aber nur desjenigen von ihnen, der das Wort führte, Erwähnung thun sollen. Andere lassen verschiedene Frauen hier Verschiedenes sehen: die einen, von welchen Matthäus und Markus sprechen, sahen nur Einen Engel, die andern, von welchen Lukas erzählt, und welche früher oder auch später als die vorgenannten kamen, sahen zwei [8]; allein Lukas läſst dieselben beiden Marien den Aposteln von einer Erscheinung zweier Engel referiren, welche nach seinen Vormännern nur Einen Engel gesehen hatten. — Auch den Rückweg sollen die Frauen in getrennten Gruppen gemacht haben, so daſs denen, von welchen Matthäus spricht, Jesus begegnen konnte, ohne von denen des Lukas gesehen zu werden, und die des Markus vor Schrecken Anfangs Niemand etwas sagen, die übrigen aber, und auch jene selbst später, die Jünger in Kenntniſs setzen konnten [9]. — Auf die durch mehrere Frauen erhaltene Nachricht hin geht dem Lukas zufolge Petrus zum Grab, findet es leer, und

7) Michaelis, S. 117.

8) Michaelis, S. 146. — Schon Celsus stiess sich an dieser die Zahl der Engel betreffenden Differenz, und Origenes verwies ihn darauf, dass die Evangelisten verschiedene Engel meinen: Matthäus und Markus den, der den Stein abgewälzt hatte, Lukas und Johannes diejenigen, welche als Berichterstatter für die Frauen aufgestellt waren. c. Cels. 5, 56.

9) Paulus, z. d. St. des Matth.

kehrt verwundert wieder um. Aber schon geraume Zeit vor den übrigen Weibern war nach dieser Hypothese Magdalena zurückgelaufen, und hatte den Petrus und Johannes mit herausgeführt. Es müſste also zuerst auf die unvollständige Kunde der Magdalena vom leeren Grabe hin Petrus mit Johannes hinausgegangen sein, hernach auf die Nachricht der Frauen von der Engelerscheinung noch einmal allein: wobei besonders auffallend wäre, daſs, während sein Begleiter gleich bei'm ersten Gange zum Glauben an Jesu Wiederbelebung gelangte, er selbst durch den zweiten Gang nicht weiter als bis zur Verwunderung es gebracht haben sollte. Überdieſs sind, wie der Wolfenbüttler Fragmentist schon gut herausgehoben hat, die Erzählungen des dritten Evangeliums von dem Gang des Petrus allein, und des vierten von dem des Petrus und Johannes so auffallend selbst bis auf die Worte einander ähnlich[10]), daſs die meisten Ausleger hier bloſs Einen Gang, nur bei Lukas den Begleiter des Petrus verschwiegen, finden, wofür sie sich auf Luc. 24, 24. berufen können. Ist aber der durch Magdalena's Zurückkunft veranlaſste Gang der

---

10) Ich setze die vom Wolfenbüttler (a. a. O. S. 477f.) entworfene Tabelle hieher:

„1) Luc. 24, 12: Petrus lief zum Grabe, ἔδραμεν.
Joh. 20, 4: Petrus und Johannes liefen, ἔτρεχον.
2) Luc. V. 12: Petrus kuckte hinein, παρακύψας.
Joh. V. 5: Johannes kuckte hinein, παρακύψας.
3) Luc. V. 12: Petrus sahe die Tücher allein liegen, βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα.
Joh. V. 6. 7: Petrus sahe die Tücher liegen, und das Schweisstuch nicht mit den Tüchern liegen: θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον ὃ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον.
4) Luc. V. 12: Petrus gieng heim, ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν.
Joh. V. 10: Petrus und Johannes giengen wieder heim, ἀπῆλθον πάλιν πρὸς ἑαυτούς.“

beiden Apostel mit dem durch die Rückkehr der Weiber veranlaſsten des Petrus ein und derselbe: dann ist auch die Rückkehr der Frauen keine doppelte; sind sie aber miteinander umgekehrt: so sollten sie auch das Gleiche gesehen haben, und da die Evangelisten sie Verschiedenes sehen lassen, so ist dieſs ein Widerspruch. — Nachdem nun die beiden Apostel umgekehrt sind, ohne einen Engel gesehen zu haben, erblickt die zurückgebliebene Maria, wie sie in das Grab hineinsieht, auf Einmal deren zwei. Welch wunderliches Versteckspielen der Engel nach der harmonistischen Zusammenfügung dieser Erzählungen! Zuerst zeigt sich dem einen Trupp der Weiber nur Einer; dann einem andern deren zwei; vor den Jüngern hierauf verbergen sich beide; nach deren Abgang aber kommen beide wieder zum Vorschein. Um dieſs unterbrechende Verschwinden zu entfernen, hat Paulus die der Magdalena zu Theil gewordene Erscheinung vor die Ankunft der beiden Jünger gestellt: aber durch diese gewaltsame Umstellung der vom Berichterstatter gewählten Ordnung nur ein Bekenntniſs der Unmöglichkeit abgelegt, die Erzählungen der verschiedenen Evangelisten auf diese Weise ineinander einzuschieben. — Hierauf, wie sich Magdalena vom Hineinsehen in das Grab aufrichtet und umschaut, sieht sie Jesum hinter sich stehen. Nach Matthäus erschien Jesus der Magdalena und der andern Maria, als diese bereits auf dem Rückweg in die Stadt begriffen, mithin vom Grabe entfernt waren. So wäre also Jesus zuerst der Maria Magdalena allein hart am Grabe, hierauf ihr in Gesellschaft einer andern Frau auf dem Wege erschienen. Um das Zwecklose dieser in so kurzer Frist wiederholten Erscheinung Jesu vor derselben Person zu vermeiden, hat man die obige Behauptung benützt, von den Frauen, von welchen Matthäus spreche, habe sich Magdalena schon früher getrennt gehabt [11]: allein dann wäre es, da Mat-

11) Kuinöl, in Matth. p. 800 f.

thäus ausser der Magdalena nur noch die andere Maria hat, nur eine einzige Frau gewesen, welcher auf dem Rückweg Jesus erschien: während doch Matthäus durchaus von mehreren spricht (ἀπήντησεν αὐταῖς u. s. f.).

Um diesem unsteten Hinundherrennen der Jünger und Frauen, dem phantasmagorischen Erscheinen, Verschwinden und Wiedererscheinen der Engel, und der zwecklosen Häufung der Erscheinungen Jesu vor derselben Person, wie sie bei dieser harmonistischen Methode herauskommt, zu entgehen, müssen wir jeden Evangelisten für sich betrachten, dann bekommen wir von jedem ein ruhiges Bild mit einfachen, würdigen Zügen: Einen Gang der Frauen, oder nach Johannes zwei; Eine Engelerscheinung; Eine Erscheinung Jesu nach Johannes und Matthäus, und Einen Gang Eines oder zweier Jünger nach Lukas und Johannes.

Doch zu jenen materiellen Schwierigkeiten der harmonistischen Einschiebungsmethode gesellt sich noch die formelle Frage, wie es denn unter den Voraussetzungen jener Ansicht komme, daſs aus der Fülle des Geschehenen jeder Referent ein andres Stück für sich herausgeschnitten, von den vielen Gängen und Erscheinungen keiner alle, und fast keiner dieselben wie sein Nachbar, sondern meistens nur jeder Eine, und jeder wieder eine andere zur Darstellung ausgewählt habe? Die plausibelste Antwort auf diese Frage hat Griesbach in einem eigenen Programm über diesen Gegenstand gegeben [12], indem er annahm, jeder Evangelist gebe die Art und Weise wieder, wie ihm gerade zuerst die Auferstehung Jesu bekannt geworden war. Johannes habe die erste Nachricht durch Maria Magdaléna erhalten, und so erzähle er auch nur, was er von dieser er-

12) Progr. de fontibus, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint. Opusc. acad. ed. Gabler, Vol. 2, p. 241 ff.

fahren habe; dem Matthäus (denn die Jünger haben, als festbesuchende Fremde, ohne Zweifel in verschiedenen Quartieren der Stadt gewohnt) sei die erste Kunde durch diejenigen Weiber zugekommen, welchen auf dem Rückweg vom Grabe Jesus selbst erschienen war, und so theile er denn nur das von diesen Erlebte mit. Doch hier scheitert diese Erklärung bereits daran, daſs theils bei Matthäus unter den Frauen, welche auf dem Rückweg die Christophanie haben, auch Magdalena ist, theils bei Johannes Magdalena nach ihrem zweiten Gang, auf welchem ihr Jesus erschienen war, nicht mehr zu Johannes und Petrus allein, sondern zu den $\mu\alpha\vartheta\eta\tau\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ überhaupt gieng, und ihnen die gehabte Erscheinung und den erhaltenen Auftrag mittheilte: so daſs also Matthäus in jedem Fall auch von der Erscheinung Jesu vor Magdalena wissen muſste [15]. Wenn dann ferner nach dieser Hypothese Markus die Auferstehungsgeschichte so, wie er sie im Hause seiner zu Jerusalem lebenden Mutter (A. G. 12, 12.), Lukas, wie er sie von der bei ihm allein genannten Johanna erfahren hatte, erzählen soll: so muſs man sich über die Zähigkeit verwundern, mit welcher hienach jeder an der zufällig zuerst vernommenen Erzählung hängen geblieben wäre, da doch gerade über die Auferstehung Jesu der Austausch der Erzählungen unter seinen Anhängern der lebhafteste sein, und so die Vorstellungen über das erste Bekanntwerden derselben sich ausgleichen muſsten. Diese Schwierigkeit zu heben, hat Griesbach weiter angenommen, die Jünger haben wohl im Sinne gehabt, die unzusammenstimmenden Berichte der Frauen zu vergleichen und in Ordnung zu bringen, als aber der wiederbelebte Jesus selbst in ihre Mitte getreten sei, haben sie dieſs unterlassen, weil sie nun nicht mehr auf die Aussagen der Weiber, sondern auf die selbstgehabten Erscheinungen ihren Glauben gegründet haben: allein eben, je

15) Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 64 f. Anm.

mehr auf diese Weise die Nachrichten der Weiber in den Hintergrund traten, desto weniger ist zu begreifen, wie fernerhin jeder so starr an demjenigen hängen bleiben konnte, was ihm zufällig zuerst diese oder jene Frau berichtet hatte.

Es ist also die Abweichung der evangelischen Erzählungen hier von der Art, daſs immer der Urheber der einen von den in der andern gemeldeten Umständen nichts gewuſst haben kann. Da aber diese Umstände den Aposteln vollständig bekannt gewesen sein müssen: so können wenigstens nicht zwei Berichte unter unsern vieren apostolischen Ursprungs sein, sondern wir müssen entweder einen als apostolisch zum Grunde legen, und nach ihm die übrigen, als sagenhaft, berichtigen, oder alle zusammen in die Kategorie schwankender Sagen verweisen [14].

Aus der Zahl derjenigen Berichte über das erste Kundwerden der Auferstehung Jesu, welche auf den Rang autoptischer Urkunden Anspruch haben, ist der des ersten Evangeliums durch die neuere Kritik weggeräumt worden [15], ohne daſs wir uns über diese Ungunst, wie in andern Fällen, als über eine ungerechte, beklagen könnten. Denn in mehrerlei Beziehungen zeigt sich dieſsmal die Erzählung des ersten Evangeliums um eine Stelle weiter vorwärts in der Ausbildung der Tradition, als die der übrigen Evangelien. Einmal, daſs die wunderbare Eröffnung des Grabes von den Frauen noch mitangesehen worden, wofern dieſs Matthäus sagen will, dieſs konnte sich, wenn es wirklich der Fall gewesen war, schwerlich so, wie bei den übrigen Evangelisten, wieder verlieren, wohl aber sich nach und nach frei in der Überlieferung bilden; ferner, daſs die Abwälzung des Steins durch den Engel geschehen sei, beruht offenbar nur auf

14) So Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 254 ff.

15) Schulz, über das Abendmahl, S. 321 f. Schneckenburger a. a. O. S. 61 ff.

der Combination eines solchen, welcher die Frage, wie denn wohl der groſse Stein vom Grabe gekommen, und die Wächter bei Seite geschafft worden seien, nicht besser beantworten zu können glaubte, als wenn er zu Beidem den Engel benüzte, welchen ihm die umlaufenden Erzählungen von der den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinung boten, wozu er ferner das Erdbeben, als weitere Verherrlichung der Scene, sezte. Aber auch ausserdem ist in der Erzählung des Matthäus noch ein Zug, der nichts weniger als historisch klingen will. Nachdem den Frauen bereits der Engel die Auferstehung Jesu verkündigt, und sie mit dem Auftrag an die Jünger gesendet hatte, daſs sie nach Galiläa gehen sollen, dort werde ihnen der Auferstandene erscheinen: begegnet ihnen dieser selbst, und wiederholt den Auftrag an die Jünger. Dieſs ist ein wunderlicher Überfluſs. Zum Inhalt des Auftrags, den die Engel den Frauen gegeben, hatte Jesus nichts mehr hinzuzufügen; mithin müſste er denselben nur noch haben bekräftigen und glaubhafter machen wollen. Allein bei den Frauen bedurfte es weiterer Beglaubigung nicht, denn sie waren ja schon durch die Nachricht des Engels χαρᾶς μεγάλης voll, also gläubig; bei den Jüngern aber reichte auch jene Bekräftigung nicht hin, denn sie blieben selbst auf den Bericht derjenigen, welche Jesum gesehen zu haben versicherten, bis sie ihn selbst zu sehen bekamen, ungläubig. Es scheinen sich also hier zweierlei Relationen über die erste Kunde der Auferstehung in einander verwickelt zu haben, von welchen die eine die Weiber durch Engel, die andre durch Jesum selbst von seiner Wiederbelebung in Kenntniſs gesezt und an die Jünger abgeschickt werden lieſs — die leztere offenbar die spätere.

Der dem Berichte des Matthäus entzogene Vorrang der Autopsie wird auch hier wie sonst dem johanneischen zuerkannt. So charakteristische Züge, sagt Lücke, wie, daſs bei'm Gang zum Grabe der ἄλλος μαθητὴς schneller als Pe-

trus gegangen, und vor ihm an Ort und Stelle gekommen sei, beurkunden die Ächtheit des Evangeliums auch dem Zweifelsüchtigsten. Allein hier hat Lücke, bei uns wenigstens, ganz die unrechte Saite angeschlagen. Denn eben diesen Zug haben wir oben als einen von denjenigen uns gemerkt, welche dem eigenthümlichen Bestreben des vierten Evangeliums angehören, den Johannes über den Petrus zu stellen [16]). Wir haben dieſs hier genauer zu betrachten, indem wir den Bericht des Lukas über den Gang des Petrus mit dem Berichte des vierten Evangeliums über den Gang der beiden Jünger vergleichen. Nach Lukas (24, 12.) läuft Petrus zum Grabe: nach Johannes (20, 3 ff.) Petrus und der Lieblingsjünger zusammen, doch so, daſs der leztere schneller läuft, und zuerst zum Grabe kommt. Im dritten Evangelium bückt sich Petrus in das Grab hinein, und sieht die leeren Tücher: im vierten thut Johannes dieſs, und sieht dasselbe. Nun von einem Hineingehen in die Gruft hat der dritte Evangelist gar nichts: der vierte aber läſst zuerst den Petrus hineingehen und die Tücher genauer besichtigen, dann auch den Johannes, und diesen mit dem Erfolge, daſs er an die Wiederbelebung Jesu zu glauben anfängt [17]). Daſs hier von Einem und demselben Vorfall die Rede sei, ist oben durch die genaue Analogie selbst des Ausdrucks wahrscheinlich gemacht worden. Es fragt sich also nur, welches wohl die ursprüngliche, dem Faktum nähere Erzählung gewesen sei? Wenn die des Johannes: dann müſste sich also dessen Name allmählig aus der Überlieferung verloren haben, und der Gang dem Einen Petrus zugeschrieben worden sein, was sich bei dem alle andern verdunkelnden Ansehen des Petrus gar wohl denken lieſse. Hiebei würde man, diese beiden

16) Band 1, S. 560.

17) Über diesen Sinn des ἐπίστευσεν, und dass ihm das οὔπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν κ. τ. λ. nicht widerspricht, das Richtige bei Lücke z. d. St.

parallelen Erzählungen für sich betrachtet, sich beruhigen können: allein im Zusammenhang mit der ganzen verdächtigen Stellung, welche das vierte Evangelium dem Johannes, gegenüber von Petrus, ertheilt, muſs auch hier das umgekehrte Verhältniſs der beiden Berichte wahrscheinlicher werden. Wie bei dem Gang in den hohenpriesterlichen Palast, so wird auch bei dem zum Grabe Jesu nur allein im vierten Evangelium dem Petrus Johannes beigegeben; wie er dort den Petrus einführt, so läuft er ihm hier voran, und wirft den ersten Blick in das Grab, was wiederholt hervorgehoben wird. Daſs sofort Petrus zuerst in das Grab hineingeht, ist nur der Schein eines Vorzugs, der ihm aus Rücksicht auf die vulgäre Vorstellung von ihm eingeräumt wird; denn nach ihm geht ja auch Johannes hinein, und zwar mit einem Erfolg, wie Petrus sich dessen nicht rühmen konnte, daſs er nämlich an die Auferstehung Jesu — als der Erste — gläubig wurde. Aus diesem Bestreben, den Johannes zum Erstgebornen der Gläubigen an Jesu Auferstehung zu machen, erklärt sich dann auch die Abweichung, daſs nach dem Bericht des einzigen vierten Evangeliums Magdalena, noch ehe sie einen Engel gesehen, zu den beiden Jüngern zurückeilt. Denn hätte sie schon vorher eine Engelerscheinung gehabt, welcher sie dann so wenig als die Frauen bei Matthäus miſstraut haben würde, so wäre ja sie die erste Gläubige gewesen, und hätte vor Johannes einen Vorzug gewonnen: was nun dadurch vermieden ist, daſs sie bloſs mit der Wahrnehmung des leeren Grabs und der hiedurch erregten Unruhe zu den beiden Jüngern kommt. Auch das erklärt sich unter dieser Voraussetzung, daſs das vierte Evangelium die vom Grab zurückkehrende Frau nicht zu den Jüngern überhaupt, sondern nur zu Petrus und Johannes gehen läſst. Da nämlich die der ursprünglichen Erzählung nach an sämmtliche Jünger gebrachte Nachricht nach Lukas zunächst nur den Petrus zu einem Gang

an das Grab veranlaſste, wie denn auch nach Markus (V. 7.) die Botschaft der Frauen ganz besonders für Petrus bestimmt war: so konnte sich leicht die Vorstellung bilden, die Nachricht sei nur an diesen gekommen, welchem dann der vierte Evangelist seinen Zwecken gemäſs noch den Johannes beigesellen muſste. Daſs derselbe Evangelist statt der mehreren Frauen nur die Eine Magdalena hat, dieſs könnte freilich unter andern Umständen als das Ursprüngliche angesehen werden, woraus die synoptische Darstellung durch Generalisirung entstanden wäre: ebensogut jedoch können die übrigen Frauen als minder bekannt hinter Magdalena zurückgetreten sein. — Nun erst, nachdem die beiden Jünger bei'm Grab gewesen waren, und sein Johannes Glauben gewonnen hatte, konnte der Verfasser des vierten Evangeliums die Erscheinung der Engel und Jesu selbst einfügen, welche den Weibern zu Theil geworden sein sollte, und welche entweder er, oder schon die ihm zu Gebote stehende Tradition auf die Eine Maria Magdalena beschränkt hatte. Die Ausmalung der Scene, mit dem anfänglichen Nichterkennen u. s. f., macht der geistreichen und gefühlvollen Manier des Verfassers Ehre: indeſs findet sich auch hier ein ähnlicher unhistorischer Überfluſs, wie bei Matthäus. Denn hier haben die Engel der Magdalena nicht, wie bei den übrigen Evangelisten den Frauen, die Auferstehung Jesu zu verkündigen, und ihr einen Aufschluſs zu geben, sondern sie fragen sie nur: τί κλαίεις; worauf sie ihnen das Verschwinden des Leichnams Jesu klagt, aber, ohne weitern Aufschluſs abzuwarten, wendet sie sich sofort um, und sieht Jesum stehen. Wie also bei Matthäus die Erscheinung Jesu, welche doch noch nicht die eigentliche und rechte sein soll, eine überflüssige Zugabe zu der Engelerscheinung ist: so hier die Engelerscheinung eine müſsig prunkende Einleitung zur Erscheinung Jesu.

Sehen wir hierauf den dritten Bericht, den des Mar-

Digitized by Google

kus, darauf an, ob nicht er vielleicht der dem Faktum nächste sein möchte: so ist er auf eine Weise in sich zerrissen und aus ungefügigen Bestandtheilen zusammengesezt, daſs an ein solches Verhältniſs nicht zu denken ist. Nachdem nämlich bereits erzählt war, daſs am Frühmorgen des Tags nach dem Sabbat die Frauen zum Grabe Jesu gekommen, und durch einen Engel von seiner Auferstehung benachrichtigt worden seien, aus Furcht aber Niemand etwas von der gehabten Erscheinung gesagt haben (16, 1—8.): wird nun (V. 9.), als ob weder von der Auferstehung, noch von der Zeit derselben, die Rede gewesen wäre, fortgefahren: ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτων ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ. Dieser Zug paſst auch deſshalb zu der vorangegangenen Erzählung nicht, weil diese gar nicht auf eine der Magdalena besonders zugedachte Erscheinung eingerichtet ist, sondern, da sie mit zwei andern Frauen durch einen Engel von Jesu Auferstehung benachrichtigt wird, so konnte ihr vorher Jesus noch nicht erschienen sein, nachher aber, auf dem Weg zur Stadt, war sie mit den übrigen Frauen zusammen, wo sie dann wirklich nach Matthäus miteinander die Christophanie hatten. Ob man deſswegen den Schluſs des Markusevangeliums, von V. 9. an, als einen späteren Zusaz ansehen darf [18]), ist zwar wegen des Mangels an hinreichenden kritischen Gründen zweifelhaft; in jedem Fall aber haben wir hier einen Bericht, welchen der Verfasser aus verschiedenartigen Elementen der umgehenden Sage, welche er nicht zu beherrschen wuſste, ohne klare Anschauung von dem Hergang der Sache und der Aufeinanderfolge der Momente, eilfertig zusammengesezt hat.

In der Erzählung des Lukas wäre zwar übrigens kein besonderer Anstoſs: doch aber hat sie ein verdächtiges Element, die Engelerscheinung, und zwar in der Zwei-

18) Wie z. B. Paulus und Fritzsche.

zahl, mit den übrigen gemein. Was sollten die Engel bei dieser Scene? Matthäus sagt uns: den Stein von der Gruft wälzen; wogegen schon Celsus bemerkt hat, daſs nach der orthodoxen Voraussetzung der Gottessohn hiezu keiner solchen Hülfe benöthigt sein konnte: [19]) nur etwa schicklich mochte er sie finden. Bei Markus und Lukas erscheinen die Engel mehr nur als diejenigen, welche den Weibern Nachricht und Aufträge ertheilen sollten: allein da nach Matthäus und Johannes unmittelbar darauf Jesus selber erschien und jene Aufträge wiederholte, so war die Bestellung durch Engel überflüssig. Es bleibt daher nichts übrig, als zu sagen: die Engel gehörten zur Verherrlichung der groſsen Scene, als himmlische Dienerschaft, welche dem Messias die Thür aufzuthun hatte, durch welche er ausgehen wollte; als Ehrenwache an der Stelle, welche der Getödtete so eben lebendig verlassen hatte. Hier ist nun aber eben die Frage: giebt es einen solchen Prunk in dem wirklichen Haushalt Gottes, oder nur in der kindlichen Vorstellung, welche sich die Vorzeit von demselben machte?

Man hat sich daher verschiedentlich Mühe gegeben, die Engel der Auferstehungsgeschichte in natürliche Erscheinungen zu verwandeln. Gieng man hiebei von dem Bericht des ersten Evangeliums aus, und erwog, daſs dem Engel eine ἰδέα ὡς ἀστραπή, als Wirkung die Abwälzung des Steins und die Betäubung der Hüter zugeschrieben, auch mit seiner Erscheinung eine Erderschütterung in Verbindung gesezt wird: so lag es nicht mehr fern, entweder an einen Bliz zu denken, welcher mit erschütterndem Schlage den das Grabmal schlieſsenden Stein auf die Seite geschmettert und die Hüter zu Boden geworfen habe;

19) Bei Orig. c. Cels. 5, 52: ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ παῖς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐδύνατο ἀνοῖξαι τὸν τάφον, ἀλλ᾽ ἐδεήθη ἄλλου ἀποκινήσοντος τὴν πέτραν.

oder an ein Erdbeben, welches, begleitet von aus der Erde schlagenden Flammen dieselben Wirkungen hervorgebracht habe, wobei denn das Feurige und Übermächtige der Erscheinung von den wachhabenden Soldaten für einen Engel gehalten worden sei [20]). Allein theils der Umstand, daſs der Engel sich auf den abgewälzten Stein gesezt, theils und noch mehr die Notiz, daſs er mit den Weibern geredet haben soll, macht diese Hypothese unzureichend. Man hat sie deſswegen durch die Annahme zu ergänzen gesucht, der hohe Gedanke, Jesus sei auferstanden, welcher aus Veranlassung des leergefundenen Grabs in den Frauen entstand, und allmählig der anfänglichen Zweifel Meister wurde, sei von den Frauen nach orientalischer Denk- und Redeweise einem Engel zugeschrieben worden [21]). Wie aber, daſs in sämmtlichen Evangelien die Engel als gekleidet in weisse, strahlende Gewänder dargestellt werden? soll auch das orientalische Bilderrede sein? Der Orientale kann wohl etwa einen guten Gedanken, der ihm kommt, als einen bezeichnen, den ihm ein Engel zugeflüstert habe: aber nun noch die Kleidung und das Aussehen dieses Engels zu beschreiben, das geht über das Maaſs des bloſsen Bildes auch im Orient hinaus. Bei der Beschreibung im ersten Evangelium könnte man etwa den angeblichen Bliz zu Hülfe nehmen und vermuthen, was den Frauen bei'm Anblick desselben durch den Sinn fuhr, das haben sie einem Engel zugeschrieben, welchen sie mit Rücksicht auf jenen Bliz als einen glänzend gekleideten schilderten. Allein nach den übrigen Evangelisten sahen die Weiber die Abwälzung des Steins *ex hypothesi* durch den Bliz nicht mehr mit an, sondern, wie sie in das Grab giengen oder schauten, erschienen ihnen ganz

20) Schuster, in Eichhorn's allg. Biblioth. 9, S. 1034 ff. Kuinöl, in Matth. p. 799.

21) Friedrich, über die Engel in der Auferstehungsgeschichte. In Eichhorn's a. Bibl. 6, S. 700 ff. Kuinöl, a. a. O.

ruhig die weissen Gestalten. Hienach muſs es etwas im Grabe gewesen sein, was in ihnen den Gedanken an weiſsgekleidete Engel erregte; im Grabe aber lagen nach Lukas und Johannes die weissen Leintücher, in welche der Leichnam Jesu gewickelt gewesen war: diese, welche von den ruhigeren und beherzteren Männern einfach als solche erkannt wurden, konnten, sagt man, von furchtsamen und aufgeregten Weibern in der dunkeln Gruft bei täuschender Morgendämmerung gar wohl für Engel gehalten werden [22]. Doch wie sollten die Frauen, welche doch erwarten muſsten, einen weiſseingewickelten Todten in der Gruft zu finden, durch den Anblick jener Tücher auf so ganz besondere Gedanken gekommen sein, und zwar gerade darauf, was ihnen damals am fernsten lag, dieſs mögen wohl Engel sein, welche die Auferstehung ihres hingerichteten Lehrers ihnen ankündigen wollen? — Wie sonderbar aber, muſste man von anderer Seite her denken, hier so viele künstliche Vermuthungen aufzustellen, was wohl die Engel gewesen sein mögen, da doch unter den vier Berichten zwei uns ausdrücklich sagen, was sie gewesen sind, nämlich natürliche Menschen, wenn ja Markus seinen Engel als *νεανίσκον*, Lukas die seinigen als *ἄνδρας δύο* bezeichnet [23]. Wer sollen nun aber diese Männer gewesen sein? Hier ist wieder Thür und Thor geöffnet für die Annahme von geheimen Verbündeten Jesu, welche dieſsmal selbst den Jüngern unbekannt gewesen sein müssten: es werden dieselben gewesen sein, welche bei der sogenannten Verklärungsgeschichte mit ihm zusammenkamen, vielleicht Essener, welche sich weiſs zu kleiden pflegten — und was dergleichen aus der Mode ge-

---

22) So eine Abhandlung in Eichhorn's a. Bibl. 8, S. 629 ff., und in Schmidt's Bibl. 2, S. 545 f.; auch Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 259.

23) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 829. 55. 60. 62.

Digitized by Google

kommene Vermuthungen eines Bahrdtisch-Venturini'schen Pragmatismus mehr sind. Oder will man lieber ein rein zufälliges Zusammentreffen postuliren; oder endlich mit Paulus die Sache in einem Dunkel lassen, aus welchem, sobald man es durch bestimmte Gedanken aufzuhellen versucht, doch immer wieder die Gestalten der geheimen Verbündeten hervortreten? Der richtige Sinn wird auch hier vielmehr die Gestalten der jüdischen Volksvorstellung erkennen, durch welche die urchristliche Tradition die Auferstehung ihres Messias verherrlichen zu müssen glaubte; eine Ansicht, durch welche sich zugleich die Differenzen in Zahl und Erscheinungsweise jener überirdischen Wesen von selbst auf die kunstloseste Weise lösen [24]). Eben hiemit ist aber auch anerkannt, dafs wir in sämmtlichen evangelischen Darstellungen dieser ersten Kunde der Auferstehung nur traditionelle Berichte vor uns haben.

§. 134.

Galiläische und judäische, paulinische und apokryphische Erscheinungen des Auferstandenen.

Wohl die bedeutendste von allen in der Auferstehungsgeschichte vorkommenden Differenzen betrifft die Frage, welches der von Jesu beabsichtigte Hauptschauplaz seiner Erscheinungen nach der Auferstehung gewesen sei? Die beiden ersten Evangelien lassen Jesum noch vor seinem

---

24) Fritzsche, in Marc. z. d. St. Nemo — quispiam primi temporis Christianis tam dignus videri poterat, qui de Messia in vitam reverso nuntium ad homines perferret, quam angelus, Dei minister, divinorumque consiliorum interpres et adjutor. — Dann über die Differenzen in Bezug auf die Anzahl der Engel u. s. f.: Nimirum insperato Jesu Messiae in vitam reditui miracula adjecere alii alia, quae Evangelistae religiose, quemadmodum ab suis auctoribus acceperant, literis mandârunt.

Tode bei'm Hinausgang an den Ölberg den Jüngern die Zusage machen: *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (Matth. 26, 32. Marc. 14, 28.); dieselbe Versicherung giebt am Auferstehungsmorgen der Engel den Weibern mit dem Zusaz: *ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* (Matth. 28, 7. Marc. 16, 7.), und bei Matthäus ertheilt über alles dieses Jesus in eigener Person den Weibern den Auftrag, den Jüngern zu sagen: *ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται* (28, 10.). Bei Matthäus wird sofort wirklich die Abreise der Jünger nach Galiläa, und die Erscheinung, welche sie dort von Jesu hatten (die einzige den Jüngern zu Theil gewordene, deren Matthäus gedenkt), gemeldet; Markus bricht, nachdem er die Bestürzung beschrieben, in welche die Engelerscheinung die Frauen versezt habe, auf die schon erwähnte räthselhafte Art ab, hängt einige Erscheinungen Jesu an, welche, da zwischen der ersten, die als unmittelbar nach der Auferstehung erfolgt, nothwendig in Jerusalem zu denken ist, und den folgenden keine Ortsveränderung bemerkt, und der Zusammenhang mit der früheren Weisung nach Galiläa aufgehoben ist, sämmtlich als Erscheinungen in und um Jerusalem betrachtet werden müssen. Johannes weiſs von einer Weisung der Jünger nach Galiläa nichts, und läſst Jesum am Abend des Auferstehungstages und acht Tage später den Jüngern in Jerusalem sich zeigen; doch wird in dem angehängten Schluſskapitel eine Erscheinung am galiläischen See beschrieben. Bei Lukas dagegen ist nicht bloſs von einer galiläischen Erscheinung keine Spur, und Jerusalem mit der Umgegend zum alleinigen Schauplaz der Christophanieen, welche dieses Evangelium hat, gemacht, sondern es wird auch Jesu, wie er am Abend nach der Auferstehung den versammelten Jüngern in Jerusalem erscheint, die Weisung in den Mund gelegt: *ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει* (was die A. G. 1, 4. bestimmter negativ durch *ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι* ausdrückt), *ἕως ὗ ἐνδύ-*

σησθε δύναμιν ἐξ ὕψους (24, 49.). Hier muſs zweierlei gefragt werden: 1) wie kann Jesus die Jünger zu einer Reise nach Galiläa angewiesen, und ihnen doch zugleich geboten haben, bis Pfingsten in Jerusalem zu bleiben? und 2) wie konnte er sie darauf verweisen, in Galiläa sich ihnen zu zeigen, wenn er doch im Sinn hatte, noch am nämlichen Tag ihnen in und bei Jerusalem zu erscheinen?

Den ersteren Widerspruch, welcher zunächst zwischen Matthäus und Lukas stattfindet, hat Niemand schärfer hingestellt, als der Wolfenbüttler Fragmentist. Ist es wahr, schreibt er, was Lukas sagt, daſs Jesus gleich am ersten Tage seiner Auferstehung seinen Jüngern in Jerusalem erschienen ist, und befohlen hat, da zu bleiben, und nicht von da weg zu gehen bis Pfingsten: so ist es falsch, daſs er ihnen befohlen habe, in derselben Zeit nach dem äussersten Galiläa zu wandern, um ihnen da zu erscheinen, und umgekehrt [1]). Die Harmonisten gaben sich zwar die Miene, als wäre dieser Einwurf unbedeutend, und bemerkten nur kurz, die Anweisung, in einer Stadt zu bleiben, sei kein Stadtarrest, und schlieſse also Spaziergänge und Nebenreisen nicht aus, sondern nur die Verlegung des Wohnsitzes von Jerusalem weg und das Ausgehen in alle Welt zur Predigt des Evangeliums habe Jesus den Jüngern bis zu jenem Termin verbieten wollen [2]). Allein ein Spaziergang ist die Reise von Jerusalem nach Galiläa doch wohl nicht, sondern der weiteste Zug, den der Jude im Inland machen konnte; ebenso wenig war es für die Apostel eine Nebenreise, vielmehr eine Rückreise in ihre Heimath; was aber Jesus durch jene Weisung den Jüngern untersagen wollte, kann weder das Ausgehen in alle Welt zur Verkündigung des Evangeliums gewesen sein, wozu sie vor der Ausgieſsung des Geistes gar keinen Trieb in

1) In Lessing's Beiträgen, a. a. O. S. 485.
2) Michaelis, S. 259 f. Kuinöl, in Luc. p. 743.

sich verspürten; noch die Verlegung des Wohnsitzes von Jerusalem weg, wo sie nur als festbesuchende Fremde sich aufhielten: sondern eben von der Reise muſs sie Jesus haben zurückhalten wollen, welche zu machen ihnen am nächsten lag, d. h. von der Rückkehr in ihre Heimath Galiläa nach Verfluſs der Festtage. Überdieſs — worüber auch Michaelis gesteht, sich wundern zu müssen — wenn Lukas durch jenes Verbot Jesu die Reise nach Galiläa nicht ausschlieſsen will, warum erwähnt er derselben mit keinem Wort? und ebenso, wenn Matthäus sich bewuſst war, daſs seine Hinweisung nach Galiläa sich mit dem Befehl, in der Hauptstadt zu bleiben, vertrage, warum hat er diesen, sammt den jerusalemischen Erscheinungen, übergangen? gewiſs ein deutlicher Beweis, daſs jeder von beiden einer andern Grundansicht vom Schauplaz der Erscheinungen des auferstandenen Jesus gefolgt ist.

In diesem Gedränge, zwei an demselben Tag gegebene entgegengesezte Befehle zusammenzureimen, bot die Vergleichung der Apostelgeschichte eine erwünschte Hülfe durch Unterscheidung der Zeiten dar. Hier findet sich nämlich der Befehl Jesu, Jerusalem nicht zu verlassen, in seine lezte Erscheinung, 40 Tage nach der Auferstehung, unmittelbar vor der Himmelfahrt, verlegt; am Schlusse des Lukasevangeliums ist es gleichfalls die lezte mit der Himmelfahrt schlieſsende Zusammenkunft, in welcher jener Befehl ertheilt wird, und wenn man nun gleich, die gedrängte Darstellung des Evangeliums für sich genommen, glauben müſste, das Alles sei noch am Tage der Auferstehung selbst vorgegangen: so ersehe man doch, heiſst es, aus der A. G. desselben Verfassers, daſs zwischen V. 43 und 44. im lezten Kapitel seines Evangeliums die 40 Tage von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt mitten inne liegen. Hiemit aber verschwinde auch der scheinbare Widerspruch jener beiden Weisungen: denn gar wohl könne, wer zuerst zwar zu einer Reise nach Galiläa angewiesen

hatte, 40 Tage später, nachdem diese Reise gemacht und man in die Hauptstadt zurückgekehrt war, nunmehr jede weitere Entfernung von da verboten haben [3]. Allein so wenig der zu befahrende Widerspruch verschiedener N. T.-lichen Schriftsteller ein Grund sein darf, von der natürlichen Deutung ihrer Aussprüche abzugehen, so wenig kann man hiezu durch die Furcht berechtigt sein, es möchte sonst ein und derselbe Autor in verschiedenen Schriften sich widersprechen, da, wenn die eine etwas später als die andere geschrieben ist, der Schriftsteller in der Zwischenzeit über Manches anders berichtet worden sein kann, als er es bei Abfassung der ersten Schrift war. Daſs dieſs in Bezug auf die Begebenheiten vor und zunächst nach der Auferstehung bei Lukas wirklich der Fall war, werden wir z. B. aus der Vergleichung von Luc. 24, 53. mit A. G. 1, 13. später noch sehen: womit denn jeder Grund verschwindet, zwischen das ἔφαγεν V. 43. und εἶπε δὲ V. 44. gegen den Augenschein eines unmittelbaren Zusammenhangs beinahe 6 Wochen Zwischenzeit einzuschieben, ebenso aber auch die Möglichkeit, die entgegengesezten Befehle Jesu bei Matthäus und Lukas durch Unterscheidung der Zeiten zu vereinigen.

Indeſs, gesezt auch, dieser Widerspruch lieſse sich auf irgend eine Weise heben, so würden dennoch, selbst ohne jenen ausdrücklichen Befehl, welchen Lukas meldet, auch die bloſsen Fakta, wie sie bei ihm und seinem Vormann und Nachfolger erzählt sind, mit der Weisung, welche Jesus bei Matthäus den Jüngern ertheilt, unvereinbar bleiben. Denn haben ihn, fragt der Wolfenbüttler, die sämmtlichen Jünger zu zweien Malen in Jerusalem gesehen, gesprochen, betastet und mit ihm gespeist: wie kann es sein, daſs sie, um ihn zu sehen, die weite Reise nach Galiläa haben

3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 299 f. Paulus, S. 910

thun müssen [4]? Die Harmonisten erwiedern zwar dreist, damit, daſs Jesus den Jüngern sagen lasse, in Galiläa werden sie ihn sehen, sei keineswegs gesagt, daſs sie ihn sonst nirgends, namentlich nicht in Jerusalem, sehen würden [5]. Allein, so wenig, wer zu mir sagt: geh' nach Rom, dort wirst du den Pabst sehen, meinen kann, der Pabst werde zwar zuvor noch durch meinen jetzigen Aufenthaltsort kommen, und da von mir gesehen werden können, hernach aber soll ich auch noch nach Rom gehen, um ihn dort wieder zu sehen: so wenig würde der Engel bei Matthäus und Markus, wenn er von der jerusalemischen Erscheinung noch am nämlichen Tage etwas geahnt hätte, den Jüngern gesagt haben: geht nach Galiläa, dort wird sich euch Jesus zeigen, sondern: seid nur getrost, hierselbst in Jerusalem werdet ihr ihn vor Abend noch zu sehen bekommen. Wozu die Verweisung auf das Entferntere, wenn ein gleichartiges Näheres dazwischenlag? und wozu eine Bestellung der Jünger nach Galiläa durch die Weiber, wenn Jesus vorhersah, am nämlichen Tage noch die Jünger persönlich zu sprechen? Mit Recht beharrt die neuere Kritik auf dem, was schon Lessing geltend gemacht hat [6], daſs kein Vernünftiger seinen Freunden durch eine dritte Person eine spätere Zusammenkunft zu freudigem Wiedersehen an einem entfernten Ort anberaumen lasse, wenn er noch an demselben Tag und öfters am gegenwärtigen Orte sie zu sehen gewiſs sei [7]. Kann mithin der Engel und Jesus selbst, als sie am Morgen durch die Frauen die Jünger nach Galiläa beschieden, noch nichts davon gewuſst

4) a. a. O. S. 486.

5) Griesbach, Vorlesungen über Hermeneutik des N. T., mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgesch. Christi, herausgegeben von Steiner, S. 314.

6) Duplik, Werke, 24. Band, S. 204.

7) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 17 f.

Digitized by Google

haben, daſs er am Abend desselben Tags bei und in Jerusalem sich ihnen zeigen werde: so muſs er also am Morgen noch im Sinne gehabt haben, sogleich nach Galiläa zu gehen, im Verlaufe des Tags aber auf andre Gedanken gekommen sein. Von jenem anfänglichen Vorsaz findet sich nach Paulus[8]) auch bei Lukas eine Spur, in der Wanderung Jesu nach dem in der Richtung gegen Galiläa hin gelegenen Emmaus; als Grund der Abänderung des Plans aber vermuthet derselbe Ausleger, welchem hierin Olshausen beistimmt[9]), den Unglauben der Jünger, wie er sich Jesu namentlich bei Gelegenheit des Gangs nach Emmaus zu erkennen gegeben hatte. Wie sich eine solche irrige Berechnung von Seiten Jesu mit der orthodoxen Ansicht von seiner Person vertrage, möge hiebei Olshausen zusehen; aber auch rein menschlich betrachtet, liegt kein genügender Grund jener Umstimmung vor. Namentlich seit Jesus von den beiden Emmauntischen Jüngern erkannt worden war, durfte er gewiſs sein, daſs das Zeugniſs der Männer die Aussage der Weiber so beglaubigen würde, um die Jünger wenigstens mit glimmenden Funken des Glaubens und der Hoffnung nach Galiläa zu führen. Überhaupt aber, wenn eine Umstimmung, und eine Verschiedenheit des Plans Jesu vor und nach derselben stattfand: warum giebt dann kein Evangelist von einem solchen Wendepunkt Nachricht, sondern spricht Lukas so, wie wenn er von dem ursprünglichen Plan; Matthäus, wie wenn er von einer späteren Abänderung desselben nichts wüſste; Johannes, als ob der Hauptschauplaz der Erscheinungen des Auferstandenen Jerusalem gewesen, und er nur nachträglich auch einmal nach Galiläa gekommen wäre; endlich Markus so, daſs man wohl sieht, er hat die anfängliche Weisung nach Galiläa, welche er aus Matthäus, und die fol-

8) ex. Handb. 3, b, S. 835.

9) b. Comm. 2, S. 524.

Digitized by Google

genden Erscheinungen in Jerusalem und der Umgegend, welche er aus Lukas, und woher sonst noch, schöpfte, auf keine Weise zu vereinigen gewuſst oder auch nur gesucht, sondern sie roh und widersprechend, wie er sie fand, zusammengestellt?

Muſs man demnach mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums den Widerspruch zwischen diesem und den übrigen in Bezug auf die Lokalität der Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung anerkennen: so fragt es sich, ob man derselben auch darin beistimmen kann, daſs sie ohne Weiteres die Darstellung des ersten Evangeliums gegen die der übrigen aufgiebt? [10]) Stellen wir, abgesehen von vorausgeseztem apostolischen Ursprung des einen oder andern Evangeliums, die Frage: welche der beiden abweichenden Darstellungen eignet sich mehr dazu, als traditionelle Um- und Weiterbildung der andern angesehen zu werden? so können wir hier, ausser der allgemeinen Beschaffenheit der Erzählungen, noch auf einen einzelnen Punkt sehen, an welchem beide sich auf charakteristische Weise berühren. Dieſs ist die Anrede der Engel an die Frauen, in welcher nach sämmtlichen Synoptikern Galiläa's erwähnt wird, aber auf verschiedene Weise. Bei Matthäus sagt der Engel, wie schon erwähnt, von Jesu: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν — ἰδὲ εἶπον ὑμῖν* (28, 7.). Bei Markus sagt er dasselbe, nur daſs er statt des lezteren Zusatzes, durch welchen bei Matthäus der Engel seine eignen Worte den Frauen einprägen will, den Zusaz hat: *καθὼς εἶπεν ὑμῖν*, mit welchem er sie auf die frühere Vorhersage Jesu über diesen Gegenstand zurückweist. Vergleichen wir zunächst diese beiden Darstellungen: so könnte leicht das bekräftigende *εἶπον ὑμῖν* überflüssig und nichtssagend erscheinen, und dagegen die Zurückweisung auf

10) Wie Schulz, über das Abendmahl, S. 321. Schneckenburger, a. a. O.

Jesu frühere Vorhersagung durch εἶπεν passender, und darauf könnte man die Vermuthung begründen, daſs hier vielleicht Markus das Richtige und Ursprüngliche, Matthäus aber ein nicht ohne Miſsverständniſs Abgeleitetes habe [11]). Ziehen wir nun aber auch den Bericht des Lukas in die Vergleichung herein: so wird auch hier, wie bei Markus, durch ein μνήσθητε, ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων κ. τ. λ. auf eine frühere Vorhersage Jesu zurückgewiesen, aber nicht auf eine nach Galiläa weisende, sondern auf eine in Galiläa gegebene. Hier fragt sich: ist es wahrscheinlicher, daſs das ursprünglich zur Bestimmung des Lokals, in welchem die Weissagung der Auferstehung gegeben wurde, hinzugesezte Galiläa später irrig als Bestimmung desjenigen Lokals, wo der Auferstandene erscheinen wollte, umgedeutet worden ist, oder umgekehrt? Dieſs muſs sich darnach entscheiden, in welcher von beiden Stellungen die Erwähnung Galiläa's inniger in den Zusammenhang paſst. Daſs nun bei Verkündignng der Auferstehung Alles darauf ankam, ob und wo der Auferstandene zu sehen sei, erhellt von selbst; weniger lag, wenn auf eine frühere Weissagung zurückgewiesen werden sollte, daran, wo diese gegeben worden war. Hienach könnte man schon von dieser Vergleichung der Stellen aus es wahrscheinlicher finden, daſs es ursprünglich geheiſsen haben möge, der Engel habe die Jünger nach Galiläa gewiesen, um dort den Auferstandenen zu sehen (Matth.); hierauf aber, als die Erzählungen von judäischen Erscheinungen Jesu die galiläischen verdrängt hatten, habe man das Galiläa in der Engelrede dahin umgestellt, daſs es nun hieſs, schon in Galiläa habe Jesus seine Auferstehung vorhergesagt (Lukas); worauf dann Markus vermittelnd eingetreten zu sein scheint, indem er mit

11) Wesswegen Michaelis, S. 118 f., auch bei Matthäus εἶπεν für die ursprüngliche Lesart hält.

Lukas das εἰπον, in εἶπεν verwandelt, auf Jesum bezog, Galiläa aber mit Matthäus als Schauplaz nicht der früheren Vorhersagung, sondern der bevorstehenden Erscheinung Jesu beibehielt.

Ziehen wir hierauf die allgemeine Beschaffenheit der beiden Erzählungen und die Natur der Sache in Betracht, so stehen der Annahme, daſs Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern wirklich mehreremale in und bei Jerusalem erschienen sei, die Kunde hievon aber aus der Tradition, wie sie dem ersten Evangelium zum Grunde lag, sich verloren habe, dieselben Schwierigkeiten entgegen, und die entgegengesezte hat eben so viel für sich, wie wir dieſs bei einer früheren Untersuchung in Bezug auf die mehreren Festreisen und judäischen Aufenthalte Jesu gefunden haben [12]. Daſs die jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa, wo dieser Voraussetzung nach die Matthäustradition sich bildete, unabsichtlich, also durch völliges Verschwinden der Kunde von denselben, in Vergessenheit gekommen wären, läſst sich bei der Wichtigkeit gerade dieser Erscheinungen, welche, wie die vor den versammelten Eilfen und vor Thomas, die sichersten Zeugnisse für die Realität der Auferstehung enthielten, und bei dem organisirenden Einfluſs der Gemeinde in Jerusalem, nicht wohl denken; daſs man aber in Galiläa von den judäischen Erscheinungen Jesu zwar gewuſst, der Verfasser des ersten Evangeliums aber sie absichtlich verschwiegen haben sollte, um seiner Provinz allein die Ehre derselben zu erhalten, dieſs sezt einen galiläischen Particularismus, eine Opposition der dortigen Christen gegen die Gemeinde zu Jerusalem voraus, wovon uns jede geschichtliche Spur abgeht. Das andre Mögliche hingegen, daſs vielleicht, nachdem ursprünglich bloſs galiläische Erscheinungen des Auferstandenen bekannt ge-

12) 1. Band, S. 440 f.

wesen waren, in der Überlieferung allmählig immer mehr judäische und jerusalemische hinzugefügt, und durch diese endlich jene ganz verdrängt worden sein mögen, läſst sich durch mancherlei Gründe zur Wahrscheinlichkeit erheben. Schon der Zeit nach war die Kunde von der Auferstehung Jesu um so schlagender, je unmittelbarer seine Erscheinungen auf Begräbniſs und Wiederbelebung gefolgt waren: sollte er aber erst in Galiläa erschienen sein, so fand eine solche unmittelbare Aufeinanderfolge nicht statt; ferner war es eine natürliche Vorstellung, daſs sich die Auferstehung Jesu an Ort und Stelle seines Todes durch Erscheinungen documentirt haben müsse; endlich aber der Vorwurf, daſs Jesus nach seiner angeblichen Wiederbelebung nur den Seinigen, und zwar in einem Winkel von Galiläa, erschienen sei, war dadurch einigermaſsen zurückgewiesen, wenn man sich darauf berufen konnte, daſs er vielmehr in der Hauptstadt, mitten unter seinen ergrimmten Feinden, aber freilich von diesen weder zu sehen noch zu greifen, als Auferstandener gewandelt habe. Hatte man aber einmal mehrere Erscheinungen Jesu nach Judäa und Jerusalem verlegt, so verloren die galiläischen ihre Wichtigkeit, und konnten hinfort entweder in der untergeordneten Weise, wie im vierten Evangelium, nachgetragen werden, oder auch, wie im dritten, ganz ausfallen. Da diesem, vom Standpunkt möglicher Sagenbildung aus sich ergebenden Resultat hier nicht wie oben in der Untersuchung über den Schauplaz der Wirksamkeit des lebenden Jesus vom Gesichtspunkt der Verhältnisse und Absichten Jesu aus ein umgekehrtes sich entgegensezt: so brauchen wir hier die Entscheidung nicht dahingestellt zu lassen, sondern dürfen im Widerspruch gegen die jetzige Kritik zu Gunsten des ersten Evangeliums entscheiden, dessen Bericht über das Erscheinen des Auferstandenen ohnehin als der einfachere und minder schwierige sich empfehlen wird.

Digitized by Google

Was nun die Erscheinungen des auferstandenen Jesus im Einzelnen betrifft, so hat deren das erste Evangelium zwei: eine am Auferstehungsmorgen vor den Frauen (28, 9. f.), und eine, unbestimmt wann, vor den Eilfen in Galiläa (28, 16. ff.). Markus hat, in übrigens bloſs summarischer Angabe, drei: die erste, welche am Morgen der Auferstehung der Maria Magdalena (16, 9. f.), eine andere, welche zwei auf's Land gehenden Jüngern (16, 12.), und eine dritte, welche den zu Tische sitzenden Eilfen, ohne Zweifel in Jerusalem, zu Theil geworden ist (16, 14.). Lukas erzählt zwar nur zwei Erscheinungen: die vor den Emmauntischen Jüngern am Auferstehungstag (24, 13. ff.) und die lezte, vor den Eilfen und andern Jüngern zu Jerusalem, nach 24, 36. ff. am Abend desselben Tags, nach A. G. 1, 4. ff. vierzig Tage später; aber wenn den Emmauntischen Wanderern bei ihrem Eintritt zu den Aposteln diese, noch ehe Jesus in ihre Mitte getreten ist, entgegenrufen: ἠγέρθη ὁ Κύριος ὄντως, καὶ ὤφθη Σίμωνι (24, 34.): so wird hier eine dritte Erscheinung vorausgesezt, welche dem Petrus allein zu Theil geworden war. Johannes hat vier dergleichen Erscheinungen: die erste, welche der Maria Magdalena am Grabe zu Theil wurde (20, 14. ff.); die zweite, welche die Jünger zu Jerusalem bei verschlossenen Thüren hatten (20, 19. ff.); die dritte, acht Tage später, ebenfalls in Jerusalem, bei welcher Thomas sich überzeugte (20, 26. ff.); die vierte, unbestimmt wann, am galiläischen See (21.). Hier ist nun aber auch eine Nachricht des Apostels Paulus zu berücksichtigen, welcher 1 Kor. 15, 5. ff., wenn man die ihm selbst zu Theil gewordene Christophanie abrechnet, fünf Erscheinungen des Auferstandenen aufzählt, ohne sie jedoch näher zu beschreiben: zuerst eine dem Kephas gewordene; dann eine vor den Zwölfen; hierauf eine vor mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal; weiter eine vor Jakobus, und endlich eine vor sämmtlichen Aposteln.

Wie fügen wir nun diese verschiedenen Erscheinungen in einander ein? Den Anspruch darauf, die erste zu sein, macht bei Johannes, und ausdrücklicher noch bei Markus, die der Maria Magdalena zu Theil gewordene. — Die zweite müsste das Zusammentreffen Jesu mit den vom Grab zurückkehrenden Weibern, bei Matthäus, gewesen sein; da aber unter diesen Magdalena gleichfalls war, und keine Spur vorhanden ist, daſs sie schon vorher den Auferstandenen hätte gesehen gehabt: so können, wie bereits bemerkt, diese beiden Erscheinungen nicht auseinandergehalten werden, sondern wir haben über Eine und dieselbe eine schwankende Relation. Daſs Paulus, welcher in der angeführten Stelle spricht, als wollte er alle Erscheinungen des wiederbelebten Christus aufzählen, von denen er wuſste, die bezeichnete übergeht, kann man daraus erklären, daſs er Weiber nicht als Zeugen aufführen wollte. Da die Ordnung, in welcher er seine Christophanien wiedergiebt, der Reihe von εἶτα und ἔπειτα und dem Schluſs mit ἔσχατον nach zu urtheilen, die Zeitfolge zu sein scheint [13]: so wäre nach ihm die Erscheinung vor Kephas die erste einem Manne zu Theil gewordene gewesen. Dieſs würde sich mit der Darstellung des Lukas gut vertragen, bei welchem den Emmauntischen Wanderern bei ihrem Eintritt die Jünger zu Jerusalem mit der Nachricht entgegenkommen, daſs Jesus wirklich auferstanden und dem Simon erschienen sei, was möglicherweise noch vor dem Zusammentreffen mit jenen beiden der Fall gewesen sein könnte. — Als die nächste Erscheinung müſste aber hierauf nach Lukas die zulezt genannte gezählt werden, welche Paulus nicht erwähnen würde, etwa weil er nur die Aposteln zu Theil gewordenen, und von den übrigen bloſs solche, welche vor gröſseren Massen erfolgt waren, aufzuführen gedachte, oder wahrscheinlicher, weil er von

---

13) s. Billroth's Commentar z. d. St.

derselben nichts wuſste. Markus 16, 12. f. meint offenbar dieselbe Erscheinung; der Widerspruch, daſs, während bei Lukas die versammelten Jünger den von Emmaus Kommenden mit dem gläubigen Ruf: ἠγέρθη ὁ Κύριος κ. τ. λ. entgegentreten, bei Markus die Jünger auch auf die Nachricht jener beiden hin noch nicht geglaubt haben sollen, rührt wohl nur von einer Übertreibung des Markus her, welcher den Contrast der überzeugendsten Erscheinungen Jesu mit dem fortdauernden Unglauben der Jünger nicht aus den Händen lassen will. — An die Emmauntische schlieſst sich bei Lukas unmittelbar die Erscheinung Jesu in der Versammlung der ἕνδεκα und anderer an. Diese hält man gemeiniglich für identisch mit der paulinischen Erscheinung vor den δώδεκα, und mit dem, was Johannes berichtet, daſs am Abend nach der Auferstehung Jesus bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern, in deren Versammlung übrigens Thomas fehlte, eingetreten sei. Hiegegen darf man zwar das ἕνδεκα des Lukas, da doch nach Johannes nur zehn Apostel dabei gewesen sind, ebenso wenig urgiren, als bei Paulus das δώδεκα, wo doch in jedem Fall Judas abgerechnet werden muſs; auch scheint die bei den beiden Evangelisten ganz gleiche Beschreibung des Herbeikommens Jesu durch ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν und ἔστη εἰς τὸ μέσον, und die Anführung des Gruſses: εἰρήνη ὑμῖν, auf Identität beider Erscheinungen hinzuweisen; indeſs, wenn man bedenkt, wie das Betasten des Leibes Jesu, welches bei Johannes erst in die acht Tage spätere Erscheinung fällt, und das Essen vom Bratfisch, welches Johannes erst bei der noch späteren galiläischen Erscheinung hat, von Lukas in jene jerusalemische am Tag der Auferstehung verlegt wird: so erhellt, daſs — wie man nun sagen will — entweder der dritte Evangelist hier mehrere Vorgänge in Einen zusammengezogen, oder der vierte Einen in mehrere auseinander geschlagen hat. Diese jerusalemische Erscheinung vor den Aposteln könnte aber, wie

oben bemerkt, nach Matthäus gar nicht stattgehabt haben, da dieser Evangelist die ἕνδεκα, um Jesum zu sehen, nach Galiläa wandern läſst. Markus und Lukas knüpfen an dieselbe die Himmelfahrt an, schlieſsen also alle späteren Erscheinungen aus. — Der Apostel Paulus hat als die nächste Erscheinung die vor 500 Brüdern, welche man gewöhnlich mit derjenigen für identisch hält, die Matthäus auf einen Berg in Galiläa verlegt [14]): allein bei dieser sind nur die ἕνδεκα als gegenwärtig angegeben, und auch die Gespräche, welche Jesus mit ihnen führt, scheinen, als vorwiegend amtliche Instruktionen, mehr für diesen engeren Kreis zu passen. — Demnächst führt Paulus eine dem Jakobus zu Theil gewordene Erscheinung auf, von der auch im Hebräerevangelium des Hieronymus sich eine apokryphische Nachricht findet, nach welcher sie aber die erste von allen gewesen sein müſste [15]). — Hierauf wäre für jene Erscheinung Raum, bei welcher dem vierten Evangelium zufolge acht Tage nach der Auferstehung Jesu Tho-

---

14) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 897. Olshausen 2, S. 541.

15) Hieron. de viris illustr. 2: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, — post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem, postquam dedisset sindonem servo sacerdotis (wahrscheinlich in Bezug auf die Wache am Grab, welche hier aus einer römischen zu einer priesterlichen gemacht wäre; s. Credner, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 406 f.) ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, ac non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus (wie undenkbar ein solches Gelübde bei der Hoffnungslosigkeit der Jünger, darüber vergl. Michaelis, S. 122.). Rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit, et dedit Jacobo justo et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.

mas überzeugt worden sein soll; womit Paulus genau übereinstimmen würde, wenn wirklich sein *τοῖς ἀποϛόλοις πᾶσιν* (V. 7.), vor welchen er seine fünfte Erscheinung vorgehen läſst, von einer Plenarversammlung der Eilfe, im Unterschied von der früheren, bei welcher Thomas gefehlt hatte, zu verstehen wäre: was aber, weil Paulus auch diese als eine Erscheinung vor *τοῖς δώδεκα* bezeichnet hatte, unmöglich angeht, sondern der Apostel versteht sowohl unter *δώδεκα* als unter *οἱ ἀπόϛολοι πάντες* die sämmtlichen, damals übrigens um Einen Mann unvollzähligen Apostel im Gegensaz gegen die einzelnen Individuen (Kephas und Jakobus), von welchen er beidemale unmittelbar vorher als von solchen gesprochen hatte, denen eine Christophanie zu Theil geworden. Soll aber dennoch die fünfte paulinische Erscheinung Jesu mit der dritten johanneischen identisch sein: so würde nur um so deutlicher erhellen, daſs die vierte paulinische, vor den 500 Brüdern, nicht die galiläische des Matthäus sein kann. Da nämlich bei Johannes die dritte in Jerusalem statt fand, die vierte aber in Galiläa: so müſsten also Jesus und die Zwölfe nach den ersten jerusalemischen Erscheinungen nach Galiläa gegangen und auf dem Berge zusammengekommen sein; hierauf hätten sie sich wieder nach Jerusalem begeben, wo Jesus sich dem Thomas zeigte; dann wieder nach Galiläa, wo die Erscheinung am See erfolgte; endlich zur Himmelfahrt wieder nach Jerusalem. Um dieſs zwecklose Hinundherwandern zu vermeiden, und doch jene beiden Erscheinungen combiniren zu können, verlegt Olshausen die Erscheinung vor Thomas nach Galiläa: ein unerlaubter Gewaltstreich, da nicht nur zwischen dieser und der vorhergehenden, eingestandnermaſsen jerusalemischen, Erscheinung keiner Ortsveränderung gedacht, sondern der Versammlungsort ganz auf dieselbe Weise beschrieben ist, ja der Zusaz: *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*, nur an die Hauptstadt denken läſst, weil in dem von priesterlichem Haſs gegen

Jesum weniger inficirten Galiläa sich der Grund jenes Verschlieſsens, der φόβος τῶν Ἰȣδαίων, nicht ebenso denken läſst. — Erst da also, wo mit der acht Tage nach der Auferstehung erfolgten die frühern judäischen Erscheinungen zu Ende sind, bekämen wir Raum, die galiläischen des Matthäus und Johannes einzufügen. Mit diesen hat es nun aber die eigene Bewandtniſs, daſs jede von beiden die erste, und die des Matthäus noch ausserdem zugleich die lezte zu sein den Anspruch macht [16]). Durch seine ganze Darstellung nicht nur, sondern ausdrücklich durch den Zusaz: ȣ̃ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰ. zu dem galiläischen ὄρος, auf welches die Eilfe giengen, bezeichnet Matthäus diese Erscheinung als diejenige, auf welche Jesus am Auferstehungsmorgen, zuerst durch den Engel, dann persönlich, verwiesen hatte; nun aber verabredet man nicht eine zweite Zusammenkunft in einer Gegend, indem man die erste unbestimmt läſst: folglich muſs, da ein unvorhergesehenes früheres Zusammentreffen bei der evangelischen Vorstellung von Jesu sich nicht denken läſst, jene Zusammenkunft, weil die verabredete, auch die erste galiläische gewesen sein. Kann somit die Erscheinung am See Tiberias bei Johannes unmöglich vor die auf dem Berg bei Matthäus gesezt werden: so will die leztere jene ebensowenig nach sich dulden, da sie einen förmlichen Abschied Jesu von seinen Jüngern enthält; auch wüſste man gar nicht, wie man die johanneische Erscheinung nach der eigenen Angabe des Evangelisten als die dritte φανέρωσις des auferstandenen Christus vor seinen μαθηταῖς (21, 14.) herausbringen wollte, wenn auch noch jene des ersten Evangeliums ihr vorangegangen sein sollte. Indeſs, auch wenn man jene voranstellt, bleibt die Verlegenheit mit dieser johanneischen Erzählung groſs genug. Zwar die Erscheinungen vor den Weibern dürfen wir abrechnen, weil

16) Lessing, Duplik, S. 199 ff.

Johannes selbst die der Magdalena zu Theil gewordene wohl erzählt, aber nicht zählt: nun aber, wenn wir die dem Kephas gewordene als die erste zählen, und die Emmauntische als die zweite: so würde zwischen diese und die vor den Eilfen am Abend des Auferstehungstags in Jerusalem diese galiläische als die dritte fallen, was eine ganz unmöglich schnelle Ortsveränderung voraussetzen würde; ja, wenn jene Erscheinung vor den versammelten Eilfen diejenige ist, bei welcher nach Johannes Thomas fehlte: so ſiele die dritte Erscheinung bei Johannes vor seine erste. Vielleicht aber, wenn wir den Ausdruck: ἐφανερώθη τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ betrachten, dürfen wir nur solche Erscheinungen von Johannes gezählt uns denken, welche vor mehreren Jüngern zugleich sich ereigneten, so daſs also die Erscheinungen vor dem einzigen Petrus und Jakobus abzurechnen wären. Dann wäre als die erste zu zählen die den beiden Emmauntischen Jüngern gewordene, als die zweite die vor den versammelten Eilfen am Abend des Auferstehungstags: so daſs nunmehr in die acht Tage zwischen dieser und der vor Thomas die Reise nach Galiläa zwar etwas bequemer ſiele, aber auch so die dritte Erscheinung bei Johannes wenigstens vor seine zweite. Es erschienen also wohl dem Verfasser des vierten Evangeliums zwei Jünger, wie die, denen Jesus auf dem Weg nach Emmaus begegnete, als eine zu geringe Zahl, um eine nur so vielen zu Theil gewordne Christophanie als ein φανερῶσθαι τοῖς μαθηταῖς zu zählen. Dann wäre also der Eintritt in die Jüngerversammlung am Abend die erste Erscheinung; hierauf wären die 500 Brüder, welchen sich Jesus auf Einmal zeigte, gewiſs zahlreich genug, um in Anschlag gebracht zu werden: so daſs also nach dieser, dann aber immer wieder vor der dem Thomas und den ἀποστόλοις πᾶσι gewordenen, welche Johannes als die zweite zählt, seine dritte, die galiläische, eingeschoben werden müſste. Vielleicht aber ist jene Erscheinung Jesu vor den

Fünfhunderten später zu setzen, so daſs nach jenem Eintritt Jesu in die Jüngerversammlung zunächst die Scene mit Thomas, nach dieser die am galiläischen See, und hierauf erst der den Fünfhunderten gewährte Anblick folgen würde. Dann aber müſste, wenn doch die Erscheinung vor Thomas dieselbe sein soll mit der fünften bei'm Apostel Paulus, dieser die beiden lezten Erscheinungen, welche er aufzählt, umgestellt haben, wozu doch kein Grund vorhanden war: vielmehr lag es näher, die Erscheinung vor 500 Brüdern, als die gewichtigste, zulezt zu stellen. Es bliebe also nichts übrig, als zu sagen, Johannes habe unter den μαθηταῖς immer nur eine gröſsere oder kleinere Versammlung von Aposteln verstanden, unter den Fünfhunderten aber seien keine Apostel gewesen, deſswegen habe er auch diese übergangen, und so mit Recht die Erscheinung am See Tiberias als die dritte gezählt: wenn diese nämlich vor der auf dem galiläischen Berge stattgefunden haben könnte, was nach dem Obigen undenkbar ist. Es bleibt also nichts übrig, als zu bekennen, der vierte Evangelist zähle nur diejenigen Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern, welche er selbst erzählt hatte, und davon wird der Grund schwerlich gewesen sein, daſs ihm die übrigen aus irgend welchen Ursachen minder bedeutend schienen, sondern, daſs er nichts von denselben wuſste. Wie denn auch wiederum Matthäus mit seiner lezten galiläischen Erscheinung nichts von den jerusalemischen des Johannes gewuſst haben kann; denn wenn sich in der ersten von diesen beiden zehn Apostel, in der zweiten aber selbst Thomas von der Realität der Auferstehung Jesu überzeugt hatten: so konnten nicht bei jener späteren Erscheinung auf dem galiläischen Berge noch einige von den Eilfen Zweifel haben (οἱ δὲ ἐδίϛασαν V. 17.). Endlich aber, wenn Jesus hier seinen Jüngern schon die lezten Befehle, lehrend und taufend in alle Welt zu gehen, und die Zusage, alle Tage bis zum Ende des gegenwärtigen Äon bei ih-

nen zu sein, was ganz Worte eines Scheidenden sind, gegeben hatte: so kann er nicht später noch einmal, wie die Apostelgeschichte im Eingang meldet, bei Jerusalem ihnen die lezten Aufträge ertheilt, und Abschied von ihnen genommen haben. Nach dem Schluſs des Lukasevangeliums fällt dieser Abschied im Gegentheil viel früher, als er nach Matthäus zu denken wäre, und der Schluſs des Markusevangeliums legt dem noch am Tag der Auferstehung zu Jerusalem von seinen Jüngern Scheidenden zum Theil dieselben Worte in den Mund, welche nach Matthäus in Galiläa, und jedenfalls später als am Auferstehungstag, gesprochen sind. Darauf, daſs die zwei Bücher des Einen Lukas in Bezug auf den Zeitraum, während dessen Jesus nach seiner Auferstehung noch erschien, so weit von einander abgehen, daſs das eine diesen Zeitraum als eintägig, das andere als vierzigtägig bestimmt, kann erst tiefer unten nähere Rücksicht genommen werden.

Wenn so die verschiedenen evangelischen Referenten der Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung nur in wenigen derselben zusammenstimmen; wenn die Lokalbezeichnung des einen die von den übrigen berichteten Erscheinungen ausschlieſst; die Zeitbestimmung eines andern für die Erzählungen der übrigen keine Frist läſst; die Zählung eines Dritten ohne alle Rücksicht auf die andern angelegt ist; endlich unter mehreren von verschiedenen Referenten berichteten Erscheinungen jede die lezte sein will, und doch mit den übrigen nichts gemein hat: so müſste man absichtlich blind sein wollen, wenn man nicht anerkennen würde, daſs keiner der Berichterstatter das, was der andere berichtet, kannte und voraussezte, daſs jeder die Sache wieder anders gehört hatte, daſs somit über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus frühzeitig nur schwankende und vielfach variirte Gerüchte im Umlauf waren [17].

17) Vgl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 254 ff.

Dadurch wird übrigens die Stelle aus dem ersten Korintherbrief nicht erschüttert, welcher, unzweifelhaft ächt, etwa um das Jahr 59 nach Christo, mithin noch keine 30 Jahre nach seiner Auferstehung, geschrieben ist [18]). Dieser Nachricht müssen wir das glauben, daſs viele zur Zeit der Abfassung des Briefs noch lebende Mitglieder der ersten Gemeinde, namentlich die Apostel, überzeugt waren, Erscheinungen des auferstandenen Christus gehabt zu haben. Da jedoch Paulus keine dieser Erscheinungen näher beschreibt, so ist aus ihm über die Abweichung der Evangelisten, namentlich in Hinsicht der Lokalität, keine Entscheidung zu entnehmen.

§. 135.

Die Qualität des Leibs und Wandels Jesu nach der Auferstehung.

Wie haben wir uns nun aber diese Fortsetzung des Lebens Jesu nach der Auferstehung, und namentlich die Beschaffenheit seines Leibes in dieser Periode, vorzustellen? Zu dem Ende müssen wir die einzelnen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen noch einmal durchsehen. Nach Matthäus begegnet (ἀπήντησεν) Jesus am Auferstehungsmorgen den vom Grabe zurückeilenden Weibern, sie erkennen ihn, umfassen verehrungsvoll seine Füſse, worauf er zu ihnen spricht. Bei der zweiten Zusammenkunft auf dem galiläischen Berge sehen ihn die Jünger (ἰδόντες), doch zweifeln einige noch, und auch hier spricht Jesus zu ihnen. Von der Art, wie er kam und gieng, wird hier nichts Näheres gesagt. Bei Lukas gesellt sich Jesus zu zwei Jüngern, die auf dem Weg von Jerusalem in das benachbarte Dorf Emmaus waren (ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς); diese erkennen ihn unterwegs nicht, was Lukas einem durch höhere Einwirkung in ihnen her-

18) de Wette, Einl. in das N. T. §. 152.

vorgebrachten subjektiven Hinderniſs (*οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο, τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτὸν*), und erst Markus, der dieses Ereigniſs in wenige Worte zusammendrängt, einer objektiven Veränderung seiner Gestalt zuschreibt (*ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*). Auf dem Weg unterhält sich Jesus mit den beiden, begleitet sie nach der Ankunft im Dorf auf ihre Einladung in ihr Quartier, sezt sich mit ihnen zu Tische und übernimmt nach seiner Gewohnheit das Brechen und Vertheilen des Brotes. In diesem Augenblick weicht von den Augen der Jünger der wunderbare Bann, und sie erkennen ihn [1]: aber in demselben Moment wird er ihnen plözlich unsichtbar (*ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν*). Ebenso plözlich, wie er hier verschwand, scheint er sich unmittelbar nachher in der Versammlung der Jünger gezeigt zu haben, wenn es heiſst, er sei mit Einem Male in ihrer Mitte gestanden (*ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*), und sie, hierüber erschrocken, haben geglaubt, einen Geist zu sehen. Um ihnen diese ängstigende Meinung zu benehmen, zeigte ihnen Jesus seine Hände und Füſse, und forderte sie zum Betasten auf, damit sie durch die Wahrnehmung seines *σάρκα καὶ ὀστέα* enthaltenden Leibes sich überzeugen könnten, daſs er kein Gespenst sei; auch lieſs er sich ein Stück Bratfisch und etwas von einem Honigkuchen geben, und verzehrte es vor ihren Augen, worauf sich Petrus in der A. G. einmal zu berufen scheint, wenn er sich und die übrigen Jünger Jesu als solche bezeichnet, *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* (10, 41.). Die dem Simon zu Theil gewordene Erscheinung läſst Lukas durch *ὤφθη* bezeichnen, was auch Paulus im ersten Korintherbrief für alle dort aufgezählten

---

1) Dass es die bei'm Brotbrechen sich enthüllenden Nägelmahle in den Händen gewesen seien, an welchen hier Jesus erkannt wurde (Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 882. Kuinöl, in Luc. p. 734.), ist ohne alle Andeutung im Text.

Christophanieen gebraucht, und sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen während der vierzig Tage faſst Lukas A. G. 1, 3. in dem Ausdruck ὀπτανόμενος, A. G. 10, 40. durch ἐμφανῆ γενέσθαι, zusammen; ähnlich wie Markus die Erscheinung vor Magdalena durch ἐφάνη, die vor den wandernden Jüngern und vor den Eilfen durch ἐφανερώθη, Johannes aber die Erscheinung am See Tiberias durch ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν bezeichnet, und sämmtliche Christophanieen, die er erzählt hat, unter den Ausdruck ἐφανερώθη faſst. Bei Markus und Lukas kommt hierauf als Schluſs des irdischen Wandels des Auferstandenen dieſs hinzu, daſs er vor den Augen der Jünger weggenommen, und (durch eine Wolke, nach A. G. 1, 9.) zum Himmel emporgetragen wurde. — Im vierten Evangelium steht Jesus zuerst, als Maria Magdalena sich vom Grabe umwendet, hinter ihr, doch erkennt sie ihn auch auf eine Anrede hin nicht, sondern hält ihn für den Gärtner, bis er sie (mit dem ihr so wohl bekannten Tone) bei Namen nennt. Wie sie ihm hierauf ihre Verehrung bezeigen will, hält sie Jesus durch die Worte μή μου ἅπτου ab, und sendet sie mit Botschaft zu den Jüngern. Die zweite johanneische Erscheinung Jesu fiel unter besonders merkwürdigen Umständen vor. Die Jünger waren aus Furcht vor den feindlich gesinnten Juden bei verschlossenen Thüren versammelt: da kam auf einmal Jesus, stellte sich in ihre Mitte, begrüſste sie, und zeigte ihnen — wahrscheinlich bloſs dem Gesicht — seine Hände und seine Seite, um sich als den Gekreuzigten kenntlich zu machen. Als Thomas, der damals nicht zugegen gewesen war, durch den Bericht seiner Mitjünger von der Realität dieser Erscheinung sich nicht überzeugen lieſs, und zu dem Ende die Wundenmale Jesu selbst zu sehen und zu betasten verlangte: gewährte ihm Jesus bei einer acht Tage darauf unter denselben Umständen wiederholten Erscheinung auch dieſs, indem er ihn die Nägelmale in seinen Händen und die Stichwunde in seiner Seite befüh-

Digitized by Google

len lieſs. Endlich bei der Erscheinung am galiläischen See stand Jesus in der Morgendämmerung, unerkannt von den im Schiff befindlichen Jüngern, am Ufer, fragte sie um ein Gericht Fische, und wurde hierauf an dem reichen Fischzug, den er ihnen gewährte, von Johannes erkannt, doch so, daſs die an's Land gestiegenen Jünger nicht wagten, ihn zu fragen, ob er es wirklich sei. Hierauf vertheilte er Brot und Fische unter sie, wovon er ohne Zweifel selbst auch mitgenoſs, und hatte hernach mit Johannes und Petrus eine Unterredung [2]).

2) Von demjenigen Theil dieser Unterredung, welcher den Johannes betrifft, ist schon oben die Rede gewesen. Den Petrus anlangend bezieht sich die dreimal wiederholte Frage Jesu: ἀγαπᾷς oder φιλεῖς με; der gewöhnlichen Ansicht nach auf seine Verleugnung; dem ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις (V. 18 f.) aber wird vom Evangelisten selbst die Deutung gegeben, Jesus habe es zu Petrus gesprochen, σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. Diess müsste auf die Kreuzigung gehen, was der kirchlichen Sage zufolge (Tertull. de praescr. haer. 36. Euseb. H. E. 2, 25.) die Todesart des Petrus war, und auf welche im Sinne des Evangelisten auch das ἀκολούθει μοι V. 20 und 22. (d. h. folge mir in der gleichen Todesart) hinzuweisen scheint. Allein gerade der Hauptzug bei dieser Deutung, das ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας, ist hier so gestellt, dass die Beziehung auf die Kreuzigung unmöglich wird, nämlich vor die Abführung, wohin man nicht will; umgekehrt das Gürten, was doch nur das Binden zum Behuf der Abführung bedeuten kann, sollte vor dem Ausstrecken der Hände am Kreuze stehen. Sieht man von der Deutung ab, welche der Referent, wie auch Lücke (S. 703.) zugesteht, ex eventu, den Worten Jesu giebt: so scheinen diese nichts als den Gemeinplaz von der Hülflosigkeit des Alters im Gegensaz zu der Rüstigkeit der Jugend zu enthalten, worüber auch das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις nicht hinausgeht. Der Verf. von Joh. 21. aber, dem die Worte, sei es als Ausspruch Jesu, oder wie

Sind nun die beiden Hauptvorstellungen, die man von dem Leben Jesu nach seiner Auferstehung haben kann, die, daſs man dasselbe entweder als ein natürliches, vollkommen menschliches, demgemäſs auch seinen Leib fortwährend den physischen und organischen Gesetzen unterworfen, sich denkt, oder daſs man sein Leben bereits als ein höheres, übermenschliches, und seinen Leib als einen übernatürlichen, verklärten, sich vorstellt: so sind die zusammengestellten Berichte von der Art, daſs zunächst jede der beiden Vorstellungsweisen sich auf gewisse Züge in denselben berufen kann. Die menschliche Gestalt mit ihren natürlichen Gliedmaſsen, die Möglichkeit, an derselben wieder erkannt zu werden, die Fortdauer der Wundenmale, das menschliche Reden, Gehen, Brotbrechen: das Alles scheint für ein völlig natürliches Leben Jesu auch nach der Auferstehung zu sprechen. Könnte man doch noch Zweifel hegen, und vermuthen, es möge wohl auch eine höhere, himmlische Leiblichkeit ein solches Aussehen sich geben und solche Funktionen verrichten können: so werden doch alle Bedenklichkeiten durch die zwei weiteren Züge niedergeschlagen, daſs Jesus nach der Auferstehung irdische Nahrung genossen und sich hat betasten lassen. Wenn dergleichen wohl in alten Mythen auch höheren Wesen zugeschrieben sein mag, wie das Essen den drei himmlischen Gestalten, von welchen Abraham einen Besuch erhält (1. Mos. 18, 8.), die Tastbarkeit dem mit Jakob ringenden Gott (1. Mos. 32, 24 ff.): so muſs doch darauf beharrt werden, daſs in der Wirklichkeit Beides nur bei Wesen mit materiellem, organischem Leibe vorkommen kann. Daher finden denn nicht allein die rationalistischen, sondern auch orthodoxe Ausleger in

sonst, bekannt waren, glaubte sie in der Weise des vierten Evangeliums als verdeckte Weissagung auf den Kreuzestod des Petrus verwenden zu können.

diesen Zügen den unumstöſslichen Beweis, daſs Leib und Leben Jesu nach der Auferstehung noch immer als natürlich menschliche gedacht werden müssen [3]. Diese Behauptung unterstützt man noch durch die Bemerkung, daſs in dem Befinden des Auferstandenen sich ganz derjenige Fortschritt zeige, welcher bei der allmähligen natürlichen Genesung eines schwer Verwundeten zu erwarten sei. In den ersten Stunden nach der Auferstehung müsse er sich noch in der Nähe des Grabes halten; am Nachmittag reichen seine Kräfte zu einem Gang nach dem benachbarten Emmaus; erst später finde er sich im Stande, die weitere Reise nach Galiläa zu unternehmen. Dann auch in dem Betastenlassen finde der bemerkenswerthe Fortschritt statt, daſs am Auferstehungsmorgen zwar Jesus der Maria Magdalena verbiete, ihn anzurühren, weil sein verwundeter Leib noch zu leidend und empfindlich war: acht Tage später aber, nachdem seine Heilung weiter fortgeschritten war, fordre er selber den Thomas zur Berührung seiner Wunden auf. Selbst auch das, daſs Jesus nach seiner Auferstehung so selten und kurz mit seinen Jüngern zusammen war, zeugt nach diesen Erklärern dafür, daſs er seinen natürlichen menschlichen Leib aus dem Grabe wiedergebracht hatte, indem eben ein solcher von der Verwundung und Qual am Kreuze her sich so schwach fühlen muſste, um nach kurzen Momenten der Thätigkeit immer wieder längere Zwischenperioden ruhiger Zurückgezogenheit nöthig zu haben.

Da indeſs, wie wir gesehen haben, die N. T.lichen Erzählungen ebenso auch Züge enthalten, welche die entgegengesezte Vorstellung von der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung begünstigen: so muſs die bisher dargelegte

---

3) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 834 ff. L. J. 1, b, S. 265 ff. Vgl. Hase, L. J. §. 149. — Michaelis, a. a. O. S. 251 f. Tholuck, S. 352.

Ansicht es über sich nehmen, auch diese, ihr scheinbar feindlichen Züge so zu deuten, daſs sie ihr nicht mehr widersprechen. Hier nun scheinen schon die Ausdrücke, durch welche die Erscheinungen Jesu eingeführt zu werden pflegen, namentlich ὤφθη, wodurch auch die Erscheinung im feurigen Busch, 2 Mos. 3, 2. LXX; ὀπτανόμενος, wie die Erscheinung des Engels Tob. 12, 19.; ἐφάνη, wie die Engelerscheinungen Matth. 1. und 2. bezeichnet sind, auf etwas Übermenschliches hinzuweisen. Bestimmter aber steht dem natürlichen Gehen und Kommen, welches bei einigen Scenen vorausgesezt werden kann, in andern ein plözliches Erscheinen und Verschwinden; der Annahme eines gewöhnlichen menschlichen Körpers das öftere Nichterkanntwerden, ja die ausdrückliche Erwähnung einer ἑτέρα μορφὴ, entgegen: hauptsächlich aber scheint der Betastbarkeit des Leibes Jesu die Eigenschaft zu widerstreben, welche ihm Johannes, dem ersten Eindruck seiner Worte zufolge, leiht, durch verschlossene Thüren einzugehen. Allein, daſs Maria Magdalena Jesum Anfangs für den κηπουρὸς hielt, davon glauben selbst solche Ausleger, welche sich sonst vor dem Wunderbaren keineswegs scheuen, den Grund darin suchen zu dürfen, daſs Jesus von dem Gärtner, der wohl in der Nähe der Gruft seine Wohnung gehabt haben möge, sich einen Anzug habe geben lassen; wozu sowohl hier als bei dem Gang nach Emmaus die Entstellung des Angesichts Jesu durch die Qualen der Kreuzigung beigetragen haben möge, und eben nur dieses beides soll auch durch die ἑτέρα μορφῇ bei Markus ausgedrückt werden [4]). Denselben Emmauntischen Jüngern habe sich Jesus sofort in der freudigen Bestürzung, welche das plözliche Wiedererkennen des Todtgeglaubten ver-

4) Tholuck z. d. St., vgl. Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 866. 881. Eine ähnliche natürliche Erklärung hat neuestens Lücke von Hug angenommen.

Digitized by Google

ursachte, leicht auf die natürlichste Weise unbemerkt entziehen können, was dann von ihnen, denen die ganze Sache mit Jesu Wiederbelebung ein Wunder war, für ein überirdisches Verschwinden gehalten worden sei [5]. Auch in dem ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν oder εἰς τὸ μέσον liege, zumal bei Johannes, wo das ordentliche ἦλθεν und ἔρχεται dabeistehe, nichts Übernatürliches, sondern nur die überraschende Ankunft eines Solchen, von dem man gerade gesprochen hat, ohne ihn zu erwarten, und für ein πνεῦμα haben ihn die Versammelten gehalten, nicht weil er auf wunderbare Weise eingetreten war, sondern weil sie an die wirkliche Wiederbelebung des Gestorbenen nicht glauben konnten [6]. Selbst der Zug endlich, von welchem man meinen sollte, er sei gegen die Ansicht von dem Leben des Auferstandenen als einem natürlich menschlichen entscheidend, das ἔρχεσθαι θυρῶν κεκλεισμένων bei Johannes, ist längst sogar von orthodoxen Theologen so gedeutet worden, daſs es jener Ansicht nicht mehr entgegen ist. Abgesehen von Erklärungen, wie die Heumann'sche, die θύραι seinen nicht die des Versammlungshauses der Jünger, sondern überhaupt die Thüren in Jerusalem, und die Angabe, daſs sie verschlossen gewesen, sei eine Bezeichnung derjenigen Stunde in der Nacht, in welcher man die Thüren zu schlieſsen gepflegt habe, der φόβος τῶν Ἰουδαίων aber gebe nicht den Grund des Thürschlieſsens, sondern des Zusammenseins der Jünger an, — so bezeichnet selbst Calvin die Meinung, daſs der Leib des Auferstandenen *per medium ferrum et asseres* hindurchgedrungen sei, als *pueriles argutiae*, zu welchen der Text keine Veranlassung gebe, welcher nicht sage, Jesus sei *per januas clausas* eingedrungen, sondern nur, er sei plözlich unter seine Jünger getreten, *cum clausae essent januae* [7]. Dennoch

5) Paulus, a. a. O., S. 882.

6) Paulus, a. a. O., S. 883. 93. Lücke, 2, S. 684 f.

7) Calvin, Comm. in Joh. z. d. St. p. 363 f. ed. Tholuck.

hält Calvin den Eintritt Jesu, von welchem hier Johannes spricht, als ein Wunder fest, welches dann näher dahin zu bestimmen wäre, Jesus sei eingetreten, *cum fores clausae fuissent, sed quae Domino veniente subito patuerunt ad nutum divinae majestatis ejus* [8]). Während neuere Orthodoxe nur das Unbestimmte festhalten, daſs bei diesem Eintritt Jesu etwas Wunderbares — unausgemacht, welcher Art — stattgefunden habe [9]): hat der Rationalismus aus demselben das Wunderbare vollends ganz zu verbannen gewuſst. Die verschlossenen Thüren seien Jesu von Menschenhänden geöffnet worden, was Johannes nur deſswegen zu berichten unterlasse, weil es sich von selbst verstehe, ja abgeschmackt gewesen wäre, wenn er gesagt hätte: sie machten ihm die Thüren auf, und er gieng hinein [10]).

Allein bei dieser Deutung des ἔρχεται τῶν ϑυρῶν κεκλεισμένων sind die Theologen keineswegs unbefangen gewesen. Am wenigsten Calvin; denn wenn er sagt, die Papisten behaupten ein wirkliches Durchdringen des Leibes Jesu durch geschlossene Thüren deſswegen, *ut corpus Christi immensum esse nulloque loco contineri obtineant*: so sträubt er sich mithin gegen jene Auslegung der johanneischen Worte nur deſswegen so, um der ihm anstöſsigen Lehre von der Ubiquität des Leibes Jesu keine Stütze zu geben. Die neueren Ausleger dagegen hatten das Interesse, dem Widerspruch auszuweichen, welcher nach unsern Einsichten darin liegt, daſs ein Körper zugleich aus fester Materie bestehen, und doch durch andre feste Materie ungehindert sollte hindurchgehen können; allein, da wir nicht wissen, ob dieſs auch auf dem Stand-

---

8) So Suicer, Thes. s. v. ϑύρα. Vgl. Michaelis, S. 265.

9) Tholuck und Olshausen z. d. St.

10) Griesbach, Vorlesungen über Hermeneutik, S. 505. Paulus, S. 835. Vgl. Lücke, 2, S. 683 ff.

punkt der N. T.lichen Schriftsteller ein Widerspruch war, so giebt uns die Scheue vor einem solchen kein Recht, jener Deutung, sofern sie als die textgemäſse sich zeigen sollte, uns zu entziehen. Hier könnte man nun allerdings das τῶν θυρῶν κεκλεισμένων zunächst lediglich als Bezeichnung des ängstlichen Zustandes fassen, in welchen die Jünger durch die Hinrichtung Jesu versezt waren. Doch, schon daſs diese Notiz bei der Erscheinung Jesu vor Thomas wiederholt ist, erregt Bedenken, da, wenn durch dieselbe weiter nichts, als das Angegebene, gesagt sein soll, es sich kaum verlohnte, sie zu wiederholen [11]). Wenn nun bei diesem zweiten Fall jener Grund, warum die Thüren verschlossen waren, weggelassen, dagegen mit dem τῶν θυρῶν κεκλεισμένων das ἔρχεται unmittelbar verbunden ist: so wird der Schein zur Wahrscheinlichkeit, daſs durch jene Notiz zugleich die Art des Kommens Jesu näher bestimmt werden solle [12]). Ist ferner mit der wiederholten Angabe, Jesus sei bei verschlossenen Thüren gekommen, wiederholt das ἔστη εἰς τὸ μέσον verbunden, was, auch in Verbindung mit ἦλθεν, wozu es sich als nähere Bestimmung verhält, immer ein plözliches Dastehen Jesu, ohne daſs man ihn hatte kommen sehen, ausdrückt: so erhellt aus diesen Zügen zusammen unleugbar wenigstens so viel, daſs hier von einem Kommen ohne die gewöhnlichen Vermittlungen, mithin von einem wunderbaren, die Rede ist. Daſs aber dieses Wunder nicht in einem Dringen durch die Dielen der Thüre bestanden habe, dafür berufen sich auch die Wunderfreunde unter den Auslegern sehr zuversichtlich darauf, daſs es ja nirgends heiſse, er sei διὰ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων hereingekommen [13]). Allein das wollen die Evangelisten auch gar nicht bestimmen,

11) s. Tholuck, z. d. St.

12) Vgl. Olshausen, 2, S. 531. Anm.

13) So, ausser Calvin, Lücke, a. a. O.; Olshausen, 530 f.

daſs Jesus, wie Michaelis sich ausdrückt, gerade durch die Poren des Holzes an der Thüre in das Zimmer gedrungen sei, sondern ihre Meinung ist nur, die Thüren seien verschlossen gewesen und geblieben, und doch habe Jesus auf Einmal im Zimmer gestanden, welchem also Wände, Thüren, kurz alle materiellen Zwischenlagen, kein Hinderniſs gewesen seien, hereinzukommen. Statt ihrer unbilligen Forderung an uns also, ihnen im Texte des Johannes eine Bestimmung nachzuweisen, welche dieser gar nicht geben will, müssen wir vielmehr von ihnen verlangen, uns zu erklären, warum er das wunderbare Aufgehen der Thüren, wenn er ein solches voraussezte, nicht hervorgehoben hat? In dieser Hinsicht ist es sehr unglücklich, daſs Calvin sich auf A. G. 12, 6. ff. beruft, wo von Petrus erzählt werde, er sei aus dem verschlossenen Kerker entkommen, ohne daſs jemand daran denke, die Thüren seien verschlossen geblieben, und er durch die Bretter hindurchgedrungen. Natürlich nicht, weil hier von der eisernen Gefängniſspforte, welche zur Stadt führte, ausdrücklich gesagt wird: *ἥτις αὐτομάτη ἠνοίχθη αὐτοῖς* (V. 10), eine Bemerkung, welche, weil sie eine schöne Anschauung des Wunders giebt, gewiſs auch unser Evangelist nicht beidemale weggelassen haben würde, wenn er an ein wunderbares Aufspringen der Thüre gedacht hätte. — So wenig aber in dieser johanneischen Erzählung das Übernatürliche sich beseitigen oder vermindern läſst: so wenig will die natürliche Erklärung der Ausdrücke genügen, mit welchen Lukas das Kommen und Gehen Jesu bezeichnet. Denn wenn nach diesem Evangelisten sein Kommen ein *ἵστασθαι ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν*, sein Gehen ein *ἄφαντος γίνεσθαι ἀπ' αὐτῶν* war: so läſst das Zusammentreffen dieser Züge, miteingerechnet noch der Schrecken der Jünger und ihren Wahn, er sei ein Gespenst, schwerlich an etwas Anderes, als an ein wunderbares Erscheinen denken. Ohnehin, wenn man sich das zwar etwa noch vorstel-

len könnte, wie Jesus in ein von Menschen erfülltes Zimmer auf natürliche Weise unbemerkt hineinkommen konnte: so läſst sich doch das auf keine Weise anschaulich machen, wie es ihm sollte möglich gewesen sein, den zwei Emmauntischen Jüngern, mit welchen er, wie es scheint, allein zu Tische saſs, unbemerkt und ohne daſs sie ihm nachgehen konnten sich zu entziehen [14]).

Daſs Markus unter der ἑτέρα μορφῇ eine wunderbar veränderte Gestalt verstehe, hätte man niemals leugnen sollen [15]); doch hat dieſs weniger Gewicht, weil es nur des Referenten eigene Erklärung des Umstandes ist, welchen Lukas, aber anders erklärt, an die Hand gab, daſs die beiden Wanderer Jesum nicht erkannt haben. Daſs Maria Magdalena Jesum für den Gärtner hielt, war nach der Ansicht des Evangelisten schwerlich Folge entlehnter Gärtnerkleider: sondern, daſs sie ihn nicht kannte, wird man sich dem Geist der Erzählung gemäſs entweder durch ein κρατεῖσθαι der Augen Magdalena's, oder aus einer ἑτέρα μορφῇ Jesu erklären müssen; daſs sie ihn aber für den Gärtner ansah, kam dann einfach daher, daſs sie ihn im Garten traf. Auch eine Entstellung Jesu durch die Qualen der Kreuzigung, und ein allmähliges Heilen seiner Wunden anzunehmen, sind wir durch die evangelischen Nachrichten nicht berechtigt. Das johanneische μή μου ἅπτου, wenn es Abwehr einer schmerzlichen Berührung sein sollte, stünde im Widerspruch nicht bloſs mit Matthäus, nach welchem Jesus an demselben Auferstehungsmorgen durch die Frauen seine Füſse umfassen lieſs, sondern auch mit Lukas, welchem zufolge er noch am nämlichen Tage die Jünger auffordert, ihn zu betasten, und es früge sich alsdann, welche Darstellung die richtige wäre? Aber es liegt ja im Zusammenhang gar nichts, was darauf hin-

14) Olshausen, a. a. O. S. 530.
15) vgl. Fritzsche, in Marc., p. 723.

wiese, daſs Jesus sich das ἅπτεσθαι eben als etwas Schmerzhaftes verbitte, sondern dieſs kann aus verschiedenen Gründen geschehen sein: aus welchem, ist bei der Dunkelheit der Stelle bis jezt nicht zur Entscheidung gebracht [16]).

Die wunderlichste Verkehrung aber ist es, wenn gesagt wird, die seltenen und kurzen Zusammenkünfte Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung beweisen, daſs er für längere und häufigere Anstrengungen noch zu schwach, also ein natürlich Genesender, gewesen sei. Eben wenn er auf diese Weise körperlicher Pflege bedürftig war, so sollte er nicht selten, sondern immer bei seinen Jüngern gewesen sein, welche die nächsten waren, von denen er eine solche Pflege zu erwarten hatte. Denn wo soll er nun in den langen Zwischenzeiten zwischen seinen Erscheinungen sich aufgehalten haben? in der Einsamkeit? im Freien? in der Wüste und auf Bergen? Das war kein Aufenthalt für einen Kranken, und es bleibt nichts übrig, als er müſste bei geheimen Verbündeten, von welchen selbst seine Jünger nichts wuſsten, verborgen gewesen sein. Ein solches Geheimhalten seines eigentlichen Aufenthalts aber selbst vor seinen Schülern, denen er nur selten, und mit Absicht plözlich sich einstellend und wieder entfernend, sich zeigte, wäre ein Spielen unter der Decke, ein falscher Schein des Übernatürlichen gewesen, welchen er ihnen vorgemacht hätte, der uns Jesum und seine ganze Sache in einem Lichte erscheinen lieſse, welches dem Gegenstand selbst, wie er in den Quellen vor uns liegt, fremd, nur durch die Blendlaterne moderner, übrigens bereits wieder verschollener Vorstellungen auf denselben geworfen ist. Die Ansicht der Evangelisten ist keine andere, als daſs der Auferstandene nach jenen kur-

16) Die verschiedenen Erklärungen s. bei Tholuck und Lücke, welcher leztere eine Änderung der Lesart nöthig findet.

zen Erscheinungen unter den Seinigen sich wie ein höheres Wesen in die Unsichtbarkeit zurückgezogen habe, und aus dieser wieder, wo und wann er es zweckmäſsig fand, hervorgetreten sei.

Endlich, wie will man sich bei der Voraussetzung, daſs Jesus durch die Auferstehung in ein rein natürliches Leben zurückgekehrt sei, das Ende desselben denken? Consequenterweise muſs man ihn, sei es längere [17] oder kürzere Zeit nach seiner Wiederbelebung eines natürlichen Todes sterben lassen, wie auch PAULUS andeutet, daſs der allzu heftig afficirte Leib Jesu, unerachtet er sich von der todtähnlichen Erstarrung am Kreuz wieder erholt hatte, doch durch natürliches Kränkeln und verzehrendes Fieber vollends aufgerieben worden sei [18]. Daſs dieſs wenigstens die Ansicht der Evangelisten vom Ende ihres Christus nicht sei, ist offenbar, da ihn die einen von ihnen wie einen Unsterblichen von den Jüngern Abschied nehmen, die andern ihn sichtbar in den Himmel sich erheben lassen. Vor der Himmelfahrt also spätestens müſste, wenn bis dahin Jesus einen natürlich menschlichen Leib beibehalten hatte eine Veränderung mit demselben vorgegangen sein, welche ihn zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen befähigte, es müſste die Schlacke der groben Leiblichkeit niedergefallen, und nur etwa der feinste Extrakt derselben mitemporgestiegen sein. Davon aber, daſs von dem zum Himmel sich erhebenden Jesus irgend ein materieller Überrest zurückgeblieben, melden die Evangelisten nichts, und da es die zuschauenden Jünger doch bemerkt haben müſsten, so bleibt für diese Ansicht am Ende nichts, als die Auskunft jenes Theologen aus der Tübinger Schule, das Resi-

---

17) BRENNECKE, biblischer Beweis, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt, und zum Wohle der Menschheit in der Stille fortgewirkt habe. 1819.
18) a. a. O. S. 793. 925.

duum von Jesu Leiblichkeit sei jene Wolke gewesen, die ihn bei der Himmelfahrt umhüllte, in welche sich, was materiell an ihm war, aufgelöst habe und gleichsam verpufft sei [19]). Da somit die Evangelisten das Ende des irdischen Wandels Jesu nach der Auferstehung weder als einen natürlichen Tod sich vorstellen, noch bei der Himmelfahrt irgend einer mit seinem Körper vorgegangenen Veränderung gedenken, überdieſs aus der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Dinge von Jesu berichten, welche von einem natürlichen Leib undenkbar sind: so können sie sich sein Leben seit der Auferstehung nicht als ein natürliches, sondern nur als ein übernatürliches, und seinen Leib nicht als einen organisch-materiellen, sondern nur als einen verklärten vorgestellt haben.

Dieser Vorstellung widersprechen auf dem Standpunkt der Evangelisten auch diejenigen Züge nicht, welche die Freunde der rein natürlichen Ansicht vom Leben des Auferstandenen für sich geltend zu machen pflegen. Daſs Jesus aſs und trank, das sezte in dem bezeichneten Vorstellungskreise so wenig ein wirkliches Bedürfniſs bei ihm voraus, als das Mahl, welches Jehova mit zwei Engeln bei Abraham einnahm: Essenkönnen ist hier kein Beweis für Essenmüssen. Daſs er sich betasten lieſs, war der einzig mögliche Beweis gegen die Vermuthung, ein körperloses Gespenst möge den Jüngern erschienen sein; auch Götterwesen erschienen in alterthümlicher, nicht bloſs griechischer, sondern (nach der oben angeführten Stelle, 1 Mos. 32, 24.) auch hebräischer Vorstellung, bisweilen betastbar, im Unterschied von wesenlosen Schatten, unerachtet sie sonst an die Gesetze der Materialität so we-

19) Noch etwas über die Frage: warum haben die Apostel Matthäus und Johannes nicht ebenso wie die zwei Evangelisten Markus und Lukas die Himmelfahrt ausdrücklich erzählt? In Süskind's Magazin, 17, S. 165 ff.

nig gebunden sich zeigten, als der betastbare Jesus, wenn er doch plözlich verschwinden, und in verschlossene Zimmer ohne Hinderniſs eindringen konnte [20]).

Eine ganz andere Frage ist, ob auch auf unserem, durch genauere Naturkenntniſs gebildeten Standpunkt jene beiderlei Züge sich vertragen? Und da werden wir freilich sagen müssen: ein Leib, der sichtbare Speise genieſst, muſs auch selbst ein sichtbarer sein; der Genuſs der Speise sezt einen Organismus voraus, der Organismus aber ist organisirte Materie, und diese hat die Eigenschaft nicht, in beliebigem Wechsel verschwinden und wieder sichtbar werden zu können. Ganz besonders aber, wenn der Leib Jesu sich betasten lieſs, und Fleisch und Knochen zu fühlen gab, so zeigte er damit die Widerstandskraft der Materie, und zwar wie sie ihr als fester eigenthümlich ist: wenn er dagegen in verschlossene Häuser und Zimmer, ungehindert durch dazwischenliegende Wände und Thüren, einzugehen im Stande war, so bewies er hiedurch, daſs eben diese Widerstandskraft der festen Materie ihm nicht zukam; indem er also nach den evangelischen Berichten dieselbe Eigenschaft um dieselbe Zeit gehabt und nicht gehabt haben müſste: so zeigt sich die evangelische Darstellung der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung als eine in sich widersprechende. Und zwar ist dieser Widerspruch nicht etwa von der Art, daſs er sich unter die verschiedenen Berichterstatter vertheilte, sondern der Bericht Eines und desselben Evangelisten schlieſst jene widersprechenden Züge in sich. Der kurze Bericht des Matthäus zwar enthält in dem *ἐκράτησαν αὐτῦ τὺς πόδας* (V. 9.)

---

20) Das Unbestimmte der hier zum Grunde liegenden Vorstellung drückt Origenes gut aus, wenn er, c. Cels. 2, 62. von Jesu sagt: *καὶ ἦν γε μετὰ τὴν ἀνάςασιν αὐτῦ ὡσπερεὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τῦ πρὸ τῦ πάθυς σώματος, καὶ τῦ γυμνὴν τοιύτυ σώματος φαίνεσθαι ψυχήν.*

nur das Moment der Betastbarkeit, ohne daſs ebenso ein entgegengeseztes hervorgehoben wäre; bei Markus umgekehrt spricht sein ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (V. 12.) für etwas Übernatürliches, ohne daſs andrerseits auch wieder das Gegentheil bestimmt vorausgesezt würde: dagegen spricht bei Lukas das Sichbetastenlassen und Essen ebenso bestimmt für organische Materialität, als das plözliche Erscheinen und Verschwinden gegen eine solche; ganz besonders hart aber stoſsen die Glieder dieses Widerspruchs im vierten Evangelium zusammen, wo Jesus, unmittelbar nachdem er in das verschlossene Gemach unberührt durch Wände und Thüren eingedrungen ist [21]), sich von dem zweifelnden Thomas berühren läſst.

§. 136.

Die Debatte über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu.

Der Saz: ein Todter ist wiederbelebt worden, ist aus zwei so widersprechenden Bestandtheilen zusammengesezt, daſs immer, wenn man den einen festhalten will, der andere zu verschwinden droht. Ist er wirklich wieder zum Leben gekommen, so liegt es nahe, zu denken, er werde nicht ganz todt gewesen sein; war er aber wirklich todt, so hält es schwer, zu glauben, daſs er wieder lebendig geworden sei.

Bei einer richtigen Ansicht über das Verhältniſs von Seele und Leib, welche diese beiden nicht abstrakt ausein-

---

21) Mit der Fähigkeit Jesu, durch verschlossene Thüren zu dringen, fanden manche Kirchenväter und orthodoxe Theologen das nicht recht vereinbar, dass zum Behuf der Auferstehung Jesu vorher der Stein vom Grabe gewälzt worden sein sollte, und behaupteten daher: resurrexit Christus clauso sepulcro, sive nondum ab ostio sepulcri revoluto per angelum lapide. Quenstedt, theol. didact. polem. 3, p. 542.

anderhält, sondern sie zugleich in ihrer Identität, die Seele als die Innerlichkeit des Leibs, den Leib als die Äusserlichkeit der Seele begreift, weiſs man schon gar nicht, wie man sich die Wiederbelebung eines Todten nur vorstellen, geschweige denn sie verstehen solle. Haben die Kräfte und Thätigkeiten des Leibes einmal aufgehört, in denjenigen regierenden Mittelpunkt zusammenzulaufen, welchen wir die Seele nennen, deren Thätigkeit, oder vielmehr sie selbst, in der ununterbrochenen Niederhaltung aller andern im Körper möglichen Processe unter der höheren Einheit des organischen Lebensprocesses, welche bei'm Menschen zugleich die Basis des Geistigen ist, besteht: so treten in den verschiedenen Theilen des Körpers jene andern, niedrigern Principien als herrschend auf, deren Geschäft in seiner Fortsetzung die Verwesung ist. Haben diese einmal die Herrschaft angetreten: so werden sie nicht geneigt sein, sie an den vorigen Herrn, die Seele, zurückzugeben; oder vielmehr ist dieſs deſswegen unmöglich, weil, ganz abgesehen von der Frage über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, mit ihrer Herrschaft und Thätigkeit, welche ihre Existenz ist, die Seele als solche zu sein aufhört, mithin bei einer Wiederbelebung, selbst wenn man sich auf ein Wunder berufen wollte, dieſs geradezu in der Erschaffung einer neuen Seele bestehen müſste.

Nur der populärgewordene Dualismus in Bezug auf das Verhältniſs von Leib und Seele begünstigt die Meinung von der Möglichkeit einer eigentlichen Wiederbelebung. Da wird die Seele in ihrem Verhältniſs zum Körper wie der Vogel vorgestellt, welcher, wenn auch eine Weile aus dem Käfig entflogen, doch wieder eingefangen und in denselben zurückgebracht werden kann, und an dergleichen Bilder hält sich ein imaginirendes Denken, um die Vorstellung der Wiederbelebung festzuhalten. Doch selbst auf dem Standpunkte dieses Dualismus versteckt sich die Undenkbarkeit eines solchen Vorgangs mehr, als daſs sie

Digitized by Google

sich eigentlich verringerte. Denn so gleichgültig und unlebendig, wie bei einer Schachtel und deren Inhalt, darf man sich doch das Zusammensein des Leibs und der Seele auch bei der abstraktesten Trennung nicht denken, sondern die Gegenwart der Seele bringt im Körper Wirkungen hervor, welche hinwiederum die Möglichkeit jener Gegenwart der Seele in ihm bedingen.. Sobald also die Seele den Körper verlassen hat, werden in diesem diejenigen Thätigkeiten stille stehen, welche nach der dualistischen Vorstellungsweise die unmittelbarsten Äusserungen des Einflusses der Seele waren, ebendamit werden die Organe dieser Thätigkeiten, Gehirn, Blut u. s. f., zu stocken und starr zu werden beginnen, und zwar wird diese Veränderung mit dem Augenblick des wirklichen Todes ihren Anfang nehmen. Könnte es also auch der entflohenen Seele einfallen, oder sie durch einen Andern dazu genöthigt werden, ihren vorigen Wohnsiz, den Körper, wieder aufzusuchen: so würde sie ihn doch nach den ersten Augenblicken schon in seinen edelsten Theilen unbewohnbar und für ihren Dienst untauglich finden. Wiederherstellen aber, wie ein krankes Glied, könnte sie die unbrauchbar gewordenen unmittelbarsten Organe ihrer Wirksamkeit auf keine Weise, da sie, um irgend etwas im Körper zu wirken, des Dienstes eben dieser Organe bedarf: sie müſste also, ob auch wieder in den Leib zurückgebannt, denselben doch geradezu vermodern lassen, weil sie keinen Einfluſs auf ihn auszuüben im Stande wäre; oder es müſste zu dem Wunder ihrer Zurückführung in den Körper das zweite einer Restaurirung ihrer abgestorbenen körperlichen Organe hinzukommen — ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den gesezlichen Verlauf des Naturlebens, wie es geläuterten Ansichten von dem Verhältniſs Gottes zur Welt widerspricht.

Sehr bestimmt hat daher die neuere Bildung in Bezug auf Jesum das Dilemma aufgestellt, daſs er entweder

Digitized by Google

nichtwirklich gestorben, oder nicht wirklich auferstanden sei.

Der Rationalismus hat sich vorwiegend der ersteren Annahme zugewendet. Die kurze Zeit, welche Jesus am Kreuze hieng, zusammengenommen mit der sonst bekannten Langsamkeit des Kreuzestodes, die ungewisse Beschaffenheit und Wirkung des Lanzenstichs (welchen wir nicht einmal für historisch halten konnten), schienen die Wirklichkeit des Todes zweifelhaft zu machen. Daſs die Vollstrecker der Kreuzigung, wie die Jünger selbst, keinem solchen Zweifel Raum geben, würde sich ausser der allgemeinen Schwierigkeit, tiefe Ohnmachten und synkoptische Erstarrungen vom wirklichen Tode zu unterscheiden, aus dem niedrigen Stande der medicinischen Kenntnisse in jener Zeit erklären; wogegen wenigstens Ein Beispiel, daſs ein vom Kreuz Abgenommener wieder genas, ein erfolgtes Wiederaufleben auch bei Jesu denkbar zu machen schien. Dieses Beispiel findet sich bei Josephus, welcher berichtet,' daſs von drei gekreuzigten Bekannten, die er von Titus losgebeten habe, nach der Abnahme vom Kreuze zwei gestorben, einer aber mit dem Leben davongekommen sei. [1]). Wie lange diese Leute am Kreuz gehangen hatten, bemerkt Josephus nicht; doch da er sie mit seiner Expedition nach Thekoa in der Art in Verbindung bringt, daſs er sie bei seiner Rückkehr von da erblickt

---

1) Joseph. vita, 75: *πεμφθεὶς δὲ ὑπὸ Τίτου Καίσαρος σὺν Κερεαλίῳ καὶ χιλίοις ἱππεῦσιν εἰς κώμην τινὰ Θεκώαν λεγομένην, πρὸς κατανόησιν, εἰ τόπος ἐπιτήδειός ἐστι χάρακα δέξασθαι, ὡς ἐκεῖθεν ὑποστρέφων εἶδον πολλοὺς αἰχμαλώτους ἀνεσταυρωμένους, καὶ τρεῖς γνωρίσας συνήθεις μοι γενομένους, ἤλγησα τὴν ψυχὴν, καὶ μετὰ δακρύων προσελθὼν Τίτῳ εἶπον. Ὁ δ' εὐθὺς ἐκέλευσεν καθαιρεθέντας αὐτοὺς θεραπείας ἐπιμελεστάτης τυχεῖν. καὶ οἱ μὲν δύο τελευτῶσιν θεραπευόμενοι, ὁ δὲ τρίτος ἔζησεν.* Aus dieser Stelle argumentirt besonders Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 786, und im Anhang, S. 929 ff.

habe, so müssen sie wohl eben während dieser Expedition gekreuzigt worden sein, und da diese, vermöge der geringen Entfernung des genannten Orts von Jerusalem, möglicherweise in Einem Tage beendigt sein konnte, so hatten sie wohl nicht über Einen Tag, vielleicht noch kürzer, am Kreuz gehangen. Wenn nun von drei Gekreuzigten, welche schwerlich viel länger gehangen hatten, als Jesus, der nach Markus von Morgens 9 Uhr bis Abends gegen 6 Uhr am Kreuze sich befand, und welche, wie es scheint, noch mit den Zeichen des Lebens herabgenommen wurden, bei der sorgfältigsten ärztlichen Pflege nur Einer davon kam: wie unwahrscheinlich muſs es werden, daſs Jesus, welcher bereits mit allen Zeichen des Todes vom Kreuze genommen worden war, ohne Anwendung ärztlicher Mittel ganz von selbst wieder zum Leben gekommen sei? [2])

Diese beiden Momente: ein Rest des bewuſsten Lebens, und sorgfältige ärztliche Behandlung, haben indeſs nach einer gewissen Ansicht auch bei Jesus nicht gefehlt, wenn sie gleich von den Evangelisten verschwiegen werden. Hienach hat Jesus, weil er keinen andern Weg sah, die herrschende Messiasidee von ihren sinnlich-politischen Beimischungen zu reinigen, sich der Kreuzigung ausgesetzt, dabei aber sich darauf verlassen, durch ein frühzeitiges Neigen des Hauptes seine baldige Abnahme vom Kreuz zu bewirken, und hernach von heilkundigen Männern unter seinen geheimen Verbündeten wiederhergestellt zu werden, um zugleich durch den Schein einer Wiederbelebung das Volk zu begeistern [3]). Von dieser Absichtlichkeit haben Andere wenigstens Jesum freigesprochen,

2) Bretschneider, über den angeblichen Scheintod Jesu am Kreuze, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1832, 3, S. 625 ff. Hug, Beiträge zur Geschichte des Verfahrens bei der Todesstrafe der Kreuzigung, Freiburger Zeitschr. 7, S. 144 ff.

3) Bahrdt, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. Vgl. dagegen Paulus, ex. Handb. 3, b, 793 f.

Bogen 41. ist S. 649 u. 650 auszuschneiden u.

und ihn wirklich in todähnlichen Schlummer versinken lassen, seinen Anhängern aber von vorn herein den Plan zugeschrieben, den durch einen Trank scheintodt gemachten und frühe vom Kreuz abgenommenen in das Leben zurückzurufen [4]). Allein von allem dem deuten die Quellen nichts an, und es zu vermuthen, haben wir keinen Grund. Verständige Freunde der natürlichen Erklärung, welchen dergleichen Ausgeburten eines zügellosen Pragmatisirens zuwider sind, haben daher zur Erklärung von Jesu Wiederbelebung, statt eines Rests von bewufstem Leben in ihm, mit der Lebenskraft sich begnügt, welche auch nach dem Schwinden des Bewufstseins im Innersten des jugendkräftigen Körpers Jesu zurückgeblieben war, und statt absichtlicher Pflege durch Menschenhände auf den wohlthätigen Einflufs aufmerksam gemacht, welchen die um seinen Leib gelegten zum Theil wohl öligten Substanzen auf Heilung seiner Wunden, und, zusammengenommen mit der von dem Dufte der Specereien geschwängerten Luft in der Höhle, auf Wiedererweckung des Gefühls und Bewufstseins Jesu gehabt haben müssen [5]); wozu man wohl auch noch als entscheidendes Moment die Erschütterung und den Blizstrahl fügte, welcher am Auferstehungsmorgen das Grabmal Jesu eröffnet habe [6]). Hiegegen haben jedoch Andere darauf aufmerksam gemacht, wie die kalte Luft in einer Höhle am wenigsten etwas Belebendes haben konnte; wie starke Arome in einem verschlossenen Raume vielmehr betäubend und erstickend wirken [7]); die gleiche Wirkung müfste ein in die Gruft schlagender Blizstrahl

4) Xenodoxien (nicht Xenodochien, wie Winer und Hase citiren), in der Abh.: Joseph und Nikodemus. Vgl. dagegen Klaiber's Studien der würtemb. Geistlichkeit, 2, 2, S. 84 ff.

5) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 785 ff. L. J. 1, b, S. 281 ff.

6) Schuster, in Eichhorn's a. Bibl. 9, S. 1053.

7) Winer, b. Realw. 1, S. 674.

gehabt haben, wenn dieser nicht bloſse Erdichtung rationalistischer Ausleger wäre.

Unerachtet aller dieser Unwahrscheinlichkeiten jedoch, welche die Ansicht gegen sich hat, daſs Jesus aus einem bloſsen Scheintode durch natürliche Ursachen wieder zum Leben gekommen sei, bleibt sie doch insoweit möglich, daſs, wenn uns die Wiederbelebung Jesu sicher verbürgt wäre, wir aus der Entschiedenheit des Erfolgs die Lücken der Berichte über den Hergang der Sache ergänzen, und der bisher vorgetragenen Ansicht, mit Abweisung jedoch aller bestimmten Vermuthungen, beitreten könnten. Verbürgt wäre uns die Auferstehung Jesu, wenn sie von unparteiischen Zeugen auf bestimmte und zusammenstimmende Weise beurkundet wäre. Aber eben die Unparteilichkeit der angeblichen Zeugen für die Auferstehung Jesu haben die Gegner des Christenthums von Celsus bis auf den Wolfenbüttler Fragmentisten herab in Anspruch genommen. Nur seinen Anhängern habe sich Jesus gezeigt: warum nicht auch seinen Feinden, um auch sie zu überzeugen, und durch ihr Zeugniſs der Nachwelt jede Vermuthung einer absichtlichen Täuschung von Seiten seiner Jünger zu benehmen? [8]) So wenig ich nun auch von den Erwiederungen der Apologeten auf diesen Einwand halten kann, von dem Origeneischen *ἐφείδετο γὰρ καὶ τῦ καταδικάσαντος καὶ τῶν ἐπηρεασάντων ὁ χριςὸς, ἵνα μὴ παταχθῶσιν ἀορασίᾳ* [9]) an, bis auf die Meinungen der Neueren,

8) Orig. c. Cels. 2, 63: *Μετὰ ταῦτα ὁ Κέλσος ὐκ εὐκαταφρονήτως τὰ γεγραμμένα κακολογῶν, φησὶν, ὅτι ἐχρῆν, εἴπερ ὄντως θείαν δύναμιν ἐκφῆναι ἤθελεν ὁ Ἰ., αὐτοῖς τοῖς ἐπηρεάσασι καὶ τῷ καταδικάσαντι καὶ ὅλως πᾶσιν ὀφθῆναι.* — 67: *ὁ γάρ — ἐπὶ τῦτ' ἐπέμφθη τὴν ἀρχὴν, ἵνα λάθῃ.* Vgl. den Wolfenbüttler, bei Lessing, S. 450. 60. 92 ff. Woolston, Disc. 6. Spinoza, ep. 23. ad Oldenburg. p. 558 f. ed. Gfrörer.

9) a. a. O. 67.

Bogen 41. ist S. 651 u. 652 auszuschneiden u. dieses Blatt einzubinden.

welche durch das Schwanken zwischen der Behauptung, durch eine solche Erscheinung wären die Feinde Jesu zum Glauben gezwungen worden, und der andern, sie würden auch auf eine solche hin nicht geglaubt haben, sich selbst widerlegen [10]): so kann doch jenem Einwurf das entgegengehalten werden, daſs die Anhänger Jesu durch ihre Hoffnungslosigkeit, welche, wie sie aus der Zusammenstimmung der Berichte erhellt, so der Natur der Sache vollkommen angemessen ist, hier zum Range unparteiischer Zeugen sich erheben. Hätten sie eine Auferstehung Jesu erwartet, und sollten wir diese nun allein auf ihr Zeugniſs hin glauben: so wäre allerdings die Möglichkeit, und vielleicht Wahrscheinlichkeit, wenn nicht eines absichtlichen Betrugs, doch unwillkührlicher Selbsttäuschung von ihrer Seite vorhanden; diese verschwindet aber in dem Grade, als die Jünger Jesu nach seinem Tode alle Hoffnung verloren hatten. Zwar rührt nun nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen keines der Evangelien unmittelbar von einem Jünger Jesu her: doch, da aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte gewiſs ist, daſs die Apostel selbst die Überzeugung hatten, den Auferstandenen gesehen zu haben, so könnten wir uns an den N. T.lichen Zeugnissen für die Auferstehung immerhin genügen lassen, wenn nur diese Zeugnisse theils bestimmt genug wären, theils unter einander, und jedes mit sich selbst, zusammenstimmten. Nun aber ist das in sich einstimmige und auch sonst gewichtigste Zeugniſs des Paulus so allgemein und unbestimmt, daſs es für sich uns über die subjektive Thatsache, die Jünger seien von der Auferstehung Jesu überzeugt gewesen, nicht hinausführt; die bestimmteren Erzählungen der Evangelien dagegen, in welchen die

10) Vgl. Mosheim, in seiner Übersetzung der Schrift des Origenes gegen den Celsus, z. d. angef. St. Michaelis, Anm. zum fünften Fragment, S. 407.

Auferstehung Jesu als objektive Thatsache erscheint, sind ihrer aufgezeigten Widersprüche wegen nicht als Zeugnisse zu gebrauchen, überhaupt ist ihr Bericht über den Wandel Jesu nach seiner Auferstehung kein in sich zusammenhängender, der uns eine klare historische Anschauung der Sache gäbe, sondern ein fragmentarischer [11]), der uns mehr eine Reihe von Visionen, als eine fortlaufende Geschichte zur Anschauung bringt.

Vergleicht man mit diesem Bericht über die Wiederbelebung Jesu den bestimmten in sich einstimmigen über seinen Tod: so muſs man in dem oben gestellten Dilemma auf die andre Seite sich neigen, und eher die Realität der Auferstehung, als die des Todes in Anspruch zu nehmen sich veranlaſst finden. Auf diese Seite ist daher schon Celsus getreten, indem er die angeblichen Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung entweder aus Selbsttäuschung seiner Anhänger, namentlich der Weiber, im Traum oder Wachen, oder was ihm noch wahrscheinlicher war, aus absichtlichem Betrug ableitete [12]), und Neuere, wie namentlich der Wolfenbüttler Fragmentist, haben sich an die jüdische Beschuldigung bei Matthäus angeschlossen, daſs die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen, und hernach die Erzählungen von seiner Auferstehung und den Erscheinungen nach derselben auf übel zusammenstimmende Weise

11) Hase, L. J. §. 149.

12) Bei Orig. c. Cels. 2, 55: τίς τοῦτο εἶδε; (die durchbohrten Hände Jesu, und überhaupt seine Erscheinungen nach der Auferstehung) γυνὴ πάροιστρος, ὥς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἤτοι κατά τινα διάθεσιν ὀνειρώξας, ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ βούλησιν δόξῃ πεπλανημένῃ φαντασιωθείς, ὅπερ δὴ μυρίοις συμβέβηκεν· ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἐκπλῆξαι τοὺς λοιποὺς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσας, καὶ διὰ τοῦ τοιούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν.

Bogen 41. ist S. 653 u. 654 auszuschneiden u. dieses Blatt einzubinden.

fingirt haben [13]). Dieser Verdacht ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, daſs eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den gröſsten Gefahren hätte begeistern können [14]), und mit Recht bestehen noch jezt die Apologeten darauf, daſs der ungeheure Umschwung von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären lieſse, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz ausserordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte [15]). Daſs aber dieses Überzeugende gerade eine wirkliche Erscheinung des Auferstandenen, daſs es überhaupt ein äusserer Vorgang gewesen sein müsse, ist damit noch keineswegs bewiesen. Man könnte, wenn man auf supranaturalem Boden bleiben wollte, etwa mit Spinoza eine im Innern der Jünger auf wunderbare Weise bewirkte Vision annehmen, welche den Zweck gehabt hätte, ihnen nach ihrer Fassungskraft und der Vorstellungsweise ihrer Zeit anschaulich zu machen, daſs Jesus durch sein tugendhaftes Leben vom geistigen Tode auferstanden sei, und denen, welche seinem Beispiel folgen, eine ähnliche Auferstehung verleihe [16]). Um aus dem Zauberkreis des Supranatura-

---

13) Das 5te Fragment, in Lessing's 4tem Beitrag. Woolston, Disc. 8.

14) a. a. O. 56.

15) Ullmann, was sezt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? In s. Studien, 1832, 3, S. 589 f. (Röhr) Briefe über den Rationalismus, S. 28. 236. Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 826 f. Hase, §. 146.

16) Spinoza, a. a. O.: Apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit, et ad coelum revera ascende-

lismus in Betreff dieser Erscheinungen herauszukommen, haben Andere nach natürlichen äusseren Veranlassungen gesucht, welche die Meinung erregen konnten, Jesus sei auferstanden und als Auferstandener gesehen worden. Den ersten Anstoſs, vermuthete man, habe das gegeben, daſs am zweiten Morgen nach dem Begräbniſs sein Grab leer gefunden wurde, dessen Leintücher zuerst für Engel, dann für eine Erscheinung des Auferstandenen selbst gehalten worden seien [17]): allein, wenn der Leib Jesu nicht neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen ist, wie soll er denn herausgekommen sein? Da müſste man ja wieder an Diebstahl denken: wenn man nicht aus der Andeutung bei Johannes, daſs Jesus der Eile wegen in ein fremdes Grab gelegt worden, die Vermuthung herleiten will, daſs vielleicht der Eigenthümer der Gruft den Leichnam habe entfernen lassen, was aber die Jünger nachträglich hätten erfahren müssen, und was in jedem Fall an der vereinzelten Angabe des vierten Evangeliums eine zu schwache Grundlage hat.

Ungleich fruchtbarer ist die Hinweisung auf die paulinische Stelle 1. Kor. 15, 5 ff, als den geeignetsten Aus-

---

rit — ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum pransus fuerit — cum tamen haec et plura alia hujusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, captui et opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem, et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit: sinite mortuos sepelire mortuos suos) surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitae ejus et mortis exemplum sequuntur.

17) Versuch über die Auferstehung Jesu, in Schmidt's Bibliothek, 2, 4, S. 545 ff.

gangspunkt in dieser Sache, und den Schlüssel zur Verständigung über alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung [18]). Wenn nämlich Paulus dort die ihm zu Theil gewordene Christophanie mit den Erscheinungen Jesu in den Tagen nach seiner Auferstehung in Eine Reihe stellt, so berechtigt dieſs, sofern sonst nichts im Wege steht, zu dem Schlusse, daſs, so viel der Apostel wuſste, jene früheren Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene, gewesen seien. Von dieser lezteren nun aber, wie sie uns die Apostelgeschichte (9, 1 ff. 22, 3 ff. 26, 12 ff.) erzählt, ist es nach den Analysen von Eichhorn [19]) und Ammon [20]) nicht wohl mehr möglich, sie als äussere, objektive Erscheinung des wirklichen Christus festzuhalten, und selbst Neander [21]) getraut sich bloſs, eine innere Einwirkung Christi auf das Gemüth des Paulus sicher zu behaupten, die Annahme einer äusseren Erscheinung aber hängt er nur sehr bittweise hinten an, und auch jene innere Einwirkung macht er dadurch selbst überflüssig, daſs er die Momente namhaft macht, welche auf natürliche Weise eine solche Revolution in der Gesinnung des Mannes hervorbringen konnten: die günstigen Eindrücke, welche er da und dort vom Christenthum, von der Lehre, dem Leben und Benehmen seiner Anhänger, namentlich auch durch den Märtyrertod des Stephanus, bekommen hatte, und welche sein Gemüth in eine Spannung und in einen innern Kampf versetzten, den er wohl einige Zeit gewaltsam, und vielleicht selbst durch verdoppeltes Eifern gegen die neue Sekte, unterdrücken konnte, der sich aber zulezt in einer

18) S. die angeführte Abhandlung in Schmidt's Bibl., S. 537. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 258 f.

19) In seiner allg. Bibliothek, 6, 1, S. 1 ff.

20) Comm. exeg. de repentina Sauli — conversione. In s. opusc. theol.

21) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 1, S. 75 ff.

entscheidenden geistigen Krisis entladen muſste, von welcher es uns bei einem Orientalen nur gar nicht wundern darf, daſs sie die Gestalt einer Christophanie annahm. Haben wir hiemit an dem Apostel Paulus ein Beispiel, daſs starke Eindrücke von der jungen Christengemeinde ein feuriges Gemüth, das ihr längere Zeit entgegengestrebt hatte, bis zur Christophanie und völligen Sinnesänderung steigern konnten: so wird wohl auch der gewaltige Eindruck der groſsartigen Persönlichkeit Jesu im Stande gewesen sein, seine unmittelbaren Schüler im Kampfe mit den Zweifeln an seiner Messianität, welche sein Tod in ihnen erregt hatte, zu ähnlichen Gesichten zu begeistern. Wer zur Erklärung der paulinischen Christophanie noch ein äusseres Naturphänomen, wie Bliz und Donnerschlag, zu Hülfe nehmen zu müssen und zu dürfen glaubt, der mag auch die Erklärung der Erscheinungen, welche früher die unmittelbaren Schüler Jesu von dem Auferstandenen zu haben glaubten, durch Voraussetzung ähnlicher Ereignisse sich zu erleichtern suchen [22]. Nur, wie die Eichhorn'sche Erklärung des Vorgangs mit Paulus daran scheiterte, daſs sie alle und jede Züge der N. T.lichen Erzählung, wie die Blindheit des Paulus und deren Heilung, die Vision des Ananias u. s. f., als historische festhielt, und diese begreiflich nur sehr gezwungen in natürliche Erfolge umdeuten konnte: so würde freilich derjenige die psychologische Erklärung der Erscheinungen des auferstandenen Jesus selbst sich unmöglich machen, welcher alle evangelischen Erzählungen von denselben, namentlich von den Proben, welche Thomas durch Betastung angestellt, und der Auferstandene selbst durch Genuſs von Nahrung abgelegt haben soll, als historische anerkennen wollte, worauf aber diese Erzählungen ihrer aufgezeigten Widersprüche wegen nicht den min-

22) So die Abhandlung in Schmidt's Bibliothek, und Kaiser, a. a. O.

desten Anspruch haben. Die zwei ersten Evangelien, und der Hauptgewährsmann in dieser Sache, der Apostel Paulus, erzählen uns von dergleichen Proben nichts, und es ist ganz natürlich, daſs die Christophanieen, welche, so wie sie den Frauen und Aposteln wirklich vorgeschwebt hatten, mehr das visionäre Gepräge derjenigen gehabt haben mögen, welche Paulus auf dem Wege nach Damaskus hatte, einmal in die Tradition aufgenommen, sich vermöge des apologetischen Bestrebens, alle Zweifel an der Realität derselben abzuschneiden, immer mehr consolidirten, von stummen Erscheinungen zu redenden, von geisterhaften zu essenden, von sichtbaren zu handgreiflichen wurden.

Hier kehrt sich jedoch ein Unterschied heraus, welcher den Vorgang mit Paulus zur Erklärung jener früheren Erscheinungen mit Einem Male unbrauchbar zu machen scheint. Dem Apostel Paulus nämlich war die Vorstellung, daſs Jesus auferstanden und mehreren Personen erschienen sei, als Glaube der Sekte, die er verfolgte, gegeben, er hatte sie nur noch in seine Überzeugung aufzunehmen, und durch die Phantasie bis zur eigenen Erfahrung zu beleben: die älteren Jünger hingegen hatten lediglich den Tod ihres Messias als Faktum vor sich, die Ansicht einer Auferstehung desselben konnten sie nirgendsher nehmen, sondern muſsten dieselbe, nach unserer Vorstellung von der Sache, erst produciren; eine Aufgabe, welche über alle Vergleichung hinaus schwieriger zu sein scheint, als die, welche sich später dem Apostel Paulus stellte. Um hierüber richtig urtheilen zu können, müssen wir uns noch genauer in die Lage und Stimmung der Jünger Jesu nach seinem Tode hineindenken. Er hatte während seines mehrjährigen Zusammenseins mit ihnen immer mehr und entschiedener den Eindruck des Messias auf sie gemacht: sein Tod aber, den sie mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte diesen Eindruck für den Augenblick wieder vernichtet. Wie sich nun, nach-

Digitized by Google

dem der erste Schrecken vorüber war, der frühere Eindruck wieder zu regen begann: entstand in ihnen von selbst das psychologische Bedürfniſs, den Widerspruch der lezten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mitaufzunehmen. Da aber Begreifen bei den Juden jener Zeit eben nur hieſs, etwas aus den heiligen Schriften ableiten: so waren sie an diese gewiesen, ob nicht in ihnen vielleicht Andeutungen eines leidenden und sterbenden Messias sich fänden. Dergleichen Andeutungen muſsten sich den Jüngern Jesu, welche sie zu finden wünschten, so fremd auch die Idee eines solchen Messias dem A. T. ist, dennoch in allen denjenigen poëtischen und prophetischen Stellen darbieten, welche, wie Jes. 53, Ps. 22, die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode darstellten. Das ist es auch, was Lukas als das Hauptgeschäft des auferstandenen Jesus bei seinen Zusammenkünften mit den Jüngern heraushebt, daſs er *ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτȣ̃,* daſs nämlich *ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριςόν* (24, 26 f. 44 ff.). Hatten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen: so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern geblieben, er war durch den Tod nur in seine messianische *δόξα* eingegangen (Luc. 24, 26.), in welcher er unsichtbar mit ihnen war *πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τȣ̃ αἰῶνος* (Matth. 28, 20.). Aus dieser Herrlichkeit aber, in welcher er lebte, wie konnte er es unterlassen, den Seinigen Kunde von sich zu geben? und wie konnten sie, wenn ihnen der Sinn für die bisher verborgene Lehre der Schrift vom sterbenden Messias aufgieng, und in ungewohnter Begeisterung ihre *καρδία καιομένη* war (Luc. 24, 32.), umhin, dieſs als Einwirkung ihres verherrlichten Christus auf sie, als ein von ihm ausgehendes *διανοίγειν τὸν νȣ̃ν* (V. 45.), ja

als ein Reden mit ihnen aufzufassen? wie denkbar endlich ist es, daſs diese Eindrücke bisweilen bei Einzelnen, namentlich Frauen, und bei ganzen Versammlungen bis zur wirklichen Vision sich steigerten, eine Höhe des frommen Enthusiasmus, welche auch sonst bei religiösen Gesellschaften, besonders gedrückten und verfolgten, vorzukommen pflegt. Sollte aber der gekreuzigte Messias wahrhaft in die höchste Form des seligen Lebens eingegangen sein: so durfte er seinen Leib nicht im Grabe gelassen haben, und wenn nun gerade in solchen A. T. lichen Stellen, welche eine vorbildliche Beziehung auf das Leiden des Messias zulieſsen, zugleich die Hoffnung sich ausgesprochen fand: *ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν* (Ps. 16, 10. A. G. 2, 27.); wenn Jes. 53, 10. dem zur Schlachtbank Geführten, Getödteten und Begrabenen nachher noch ein langes Leben verheiſsen war: was lag den Jüngern näher, als ihre frühere jüdische Vorstellung, *ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (Joh. 12, 34.), die ihnen im Tode Jesu untergegangen war, durch Vermittlung des Gedankens einer wirklichen Wiederbelebung des Getödteten wiederherzustellen, und zwar, da es messianisches Attribut war, einst die Todten leiblich zu erwecken, ihn gleichfalls in Form der *ἀνάστασις* in das Leben zurückkehren zu lassen?

Indeſs, wenn doch der Leichnam Jesu an einem bekannten Platze beigesezt war, und an diesem (sofern wir weder einen Diebstahl, noch eine zufällige Entfernung desselben postuliren mögen) aufgesucht und nachgewiesen werden konnte, ist es schwer zu begreifen, wie die Jünger in Jerusalem selbst, und nicht volle zwei Tage nach der Beerdigung, meinen und aussagen konnten, Jesus sei auferstanden, ohne durch den Augenschein am Grabe sich selbst zu widerlegen, und von ihren Widersachern (denen sie freilich erst an Pfingsten etwas von der Auferstehung ihres Messias eröffnet zu haben scheinen) widerlegt

zu werden [23]. Hier ist es nun, wo der mit Unrecht zurückgesezte Bericht des ersten Evangeliums lösend und befriedigend eintritt. Auch nach diesem Evangelium erscheint zwar der Auferstandene einmal noch in Jerusalem, aber nur den Weibern, und so sehr bloſs auf eine folgende Zusammenkunft, und zwar auf überflüssige Weise, vorbereitend, daſs schon oben diese Erscheinung bezweifelt, und nur als eine spätere Umgestaltung der Sage von der Engelserscheinung, welche Matthäus neben ihr noch aufnahm, hingestellt wurde [24]. Die Eine Haupterscheinung Jesu nach der Auferstehung fällt bei Matthäus nach Galiläa, wohin ein Engel und Jesus selbst am lezten Abend seines Lebens und am Auferstehungsmorgen auf's Angelegentlichste verweisen, und wohin auch das vierte Evangelium im Nachtrag eine *φανέρωσις* des Wiederbelebten verlegt. Daſs sich die durch den Schrecken über die Hinrichtung ihres Messias versprengten Jünger in ihre Heimath Galiläa zurückzogen, wo sie nicht, wie in der Hauptstadt Judäa's, dem Siz der Feinde ihres gekreuzigten Christus, nöthig hatten, *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* die Thüren zu verschlieſsen, war natürlich; hier war der Ort, wo sie allmählig wieder freier aufathmen, und ihr darniedergeschlagener Glaube an Jesum sich wieder in den ersten Regungen erheben konnte; hier aber auch, wo kein im Grabe nachzuweisender Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte, konnte sich allmählig die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bilden, und bis diese Überzeugung den Muth und die Begeisterung seiner Anhänger so weit gehoben hatte, daſs sie es wagten, in der Hauptstadt mit derselben aufzutreten, war es nicht mehr möglich, durch den Leichnam Jesu sich selbst zu überführen, oder von Andern überführt zu werden.

---

23) Vgl. Friedrich, in Eichhorn's Bibliothek, 7, S. 223.

24) Vgl. Schmidt's Bibl. 2, S. 548.

Nach der Apostelgeschichte zwar sind die Jünger schon am nächsten Pfingstfest, sieben Wochen nach dem Tode Jesu, mit der Verkündigung seiner Auferstehung in Jerusalem hervorgetreten, und auf die eigene Überzeugung von derselben bereits am zweiten Morgen nach seiner Grablegung, durch Erscheinungen, die sie hatten, gekommen. Allein wie lange wird es noch anstehen, bis die Art, wie die A. G. den ersten Hervortritt der Jünger Jesu mit Verkündigung der neuen Lehre gerade auf das Fest der Verkündigung des alten Gesetzes verlegt, als eine solche erkannt wird, welche lediglich auf dogmatischem Grunde ruht, mithin historisch werthlos, uns auf keine Weise bindet, jene Zeit der stillen Vorbereitung in Galiläa so kurz zu setzen? Was aber das Andere betrifft — wenn sich auch die Stimmung der Jünger erst nach Verfluſs einiger Zeit bis zu der Höhe erhoben hatte, welche dazu gehörte, daſs dieser oder jener Einzelne und ganze begeisterte Versammlungen den erstandenen Christus sich auf visionäre Weise vergegenwärtigten: so muſste man sich doch denken, daſs er, *καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου* (A. G. 2, 24.), nur kurze Zeit im Grabe zugebracht habe. Zur näheren Bestimmung dieses Zeitraums, wenn man sich nicht damit begnügen will, daſs die solenne Dreizahl von Tagen am nächsten lag, mochte sich, mag es nun historisch sein oder nicht, daſs Jesus am Abend vor einem Sabbat begraben worden, die Vorstellung bieten, daſs er im Grab nur eine Sabbatruhe gehalten habe, also *πρωῒ πρώτη σαββάτων* auferstanden sei, was mit der runden Zahl von drei Tagen durch die bekannte Zählung vereinigt werden konnte [25].

25) Ist etwa auch der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Wallfisch von Einfluss auf diese Zeitbestimmung gewesen, welcher freilich nur in Einem Evangelium in Beziehung mit derselben gesezt wird? und die, übrigens im N. T. gar nicht

Hatte sich auf diese Weise die Vorstellung einer Auferstehung Jesu gebildet, so konnte diese nicht so einfach vor sich gegangen sein, sondern muſste mit allem Gepränge, welches die jüdische Vorstellungsweise bot, umgeben und verherrlicht werden. Der Hauptzierrath, welcher zu diesem Behuf zu Gebote stand, waren Engel: diese muſsten daher das Grab Jesu eröffnet, nachdem er hervorgestiegen war, an der leeren Stätte Wache gehalten, und den Weibern, welche, gleichsam als der beweglichere Vortrab der Anhängerschaft Jesu, und weil ohne Zweifel Weiber die ersten Visionen gehabt hatten, zuerst zum Grabe gehen muſsten, von dem Vorgefallenen Nachricht gegeben haben. Da es Galiläa war, wo ihnen später Jesus erschien, so wurde die Reise der Jünger dahin, welche nichts Anderes, als ihre durch Furcht beschleunigte Rückkehr in die Heimath war, von der Weisung eines Engels abgeleitet, ja Jesus selbst muſste schon vor seinem Tode, und, wie Matthäus gar zu eifrig hinzufügt, auch nach der Auferstehung noch einmal, die Jünger dahin gewiesen haben. Je weiter sich aber diese Erzählungen in der Überlieferung fortpflanzten, desto mehr muſste die Verschiedenheit der Lokalität der Auferstehung selbst und der Erscheinungen des Auferstandenen als unbequem verschwinden, und, da die Örtlichkeit des Todes und der Auferstehung feststand, die Erscheinungen allmählig in dieselbe Lokalität mit der Auferstehung, nach Jerusalem, verlegt werden, welches als der glänzendere Schauplaz und als Siz der ersten christlichen Gemeinde besonders dazu geeignet war.

---

benüzte, Stelle, Hos. 6, 2. LXX: ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα, καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ. –?

Fünftes Kapitel.

Die Himmelfahrt.

---

§. 137.

Die lezten Anordnungen und Verheissungen Jesu.

Bei der lezten Zusammenkunft mit seinen Jüngern, welche nach Markus und Lukas mit der Himmelfahrt schloſs, lassen die drei ersten Evangelisten (der vierte hat etwas Ähnliches schon bei der ersten Zusammenkunft) Jesum leztwillige Verordnungen und Verheissungen geben, welche sich auf die Stiftung und Verbreitung des messianischen Reichs auf Erden bezogen. — Was die Verordnungen betrifft, so ernennt bei Lukas, 24, 47. f. A. G. 1, 8.) Jesus scheidend seine Jünger zu Zeugen seiner Messianität, und beauftragt sie, von Jerusalem an bis an die Enden der Erde in seinem Namen *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* zu verkündigen. Bei Markus (16, 15. f.) weist er sie an, in alle Welt auszugehen, und die frohe Botschaft des durch ihn gestifteten Messiasreichs aller Creatur zu bringen; wer glaube und sich taufen lasse, werde gerettet, wer aber nicht glaube, (im bevorstehenden messianischen Gericht) verurtheilt werden. Bei Matthäus (28, 19. f.) werden die Jünger ebenfalls beauftragt, *πάντα τὰ ἔθνη* zu Schülern Jesu zu machen, und dabei wird die Taufe nicht bloſs beiläufig, wie bei Markus, erwähnt, sondern als ausdrückliche Verordnung Jesu hervorgehoben, und noch dazu als Taufe *εἰς τὸ ὄνομα τȣ̃ πατρὸς καὶ τȣ̃ υἱȣ̃ καὶ τȣ̃ ἁγίȣ πνεύματος* näher bestimmt.

Was hiebei der universellen Tendenz, welche Jesus seiner Taufe und seinem Reiche gegeben haben soll, im

Wege steht, und wie sie limitirt werden muſs, ist schon früher bemerklich gemacht worden [1]. Aber auch der zuletzt angegebenen näheren Bestimmung der Taufe steht das entgegen, daſs sie im ganzen N. T. einzig in der angeführten Stelle des ersten Evangeliums anzutreffen ist, während in den apostolischen Briefen und der A. G. die Taufe nur als βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν oder εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ und auf ähnliche Weise bezeichnet wird (A. G. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27.), und erst bei Kirchenschriftstellern, wie Justin [2], dieselbe dreifache Beziehung auf Gott, Jesum und den Geist sich findet. Auch lautet die Formel bei Matthäus schon so ganz wie aus dem kirchlichen Ritual, daſs es nicht wenig Wahrscheinlichkeit hat, sie aus diesem in Jesu Mund übergetragen zu denken. Deſswegen aber diese Stelle als Interpolation aus dem Text zu werfen [3], ist man nicht berechtigt, da, wenn man Alles dasjenige in den Evangelien, was Jesu nicht begegnet, von ihm nicht so gethan und gesprochen sein kann, für eingeschoben erklären wollte, der Interpolationen leicht zu viele werden dürften. Insofern ist mit Recht von Anderen die Ächtheit der Taufformel vertheidigt worden [4]; aber indem ihre Gründe für die Behauptung, dieselbe sei schon von Jesu selbst auf diese Weise vorgetragen worden, nicht ausreichen: vereinigen sich beide Ansichten in der dritten, daſs diese nähere Bestimmung der Taufe zwar dem ursprünglichen Context des ersten Evangeliums angehöre, ohne jedoch schon von Jesu so vorgetragen worden zu sein. Überhaupt, sei

---

1) Bd. 1. §. 64.
2) Apol. I, 61.
3) Wie Teller, im excurs. 2. ad Burneti l. de fide et offic. Christ. p. 262.
4) Die Schrift von Beckhaus, über die Ächtheit der sog. Taufformel, 1794, fand allgemeine Zustimmung.

es, daſs laut des vierten Evangeliums die Jünger schon zu Lebzeiten Jesu tauften, oder daſs sie erst nach seinem Tod diesen Ritus zum Zeichen der Aufnahme in die neue messianische Gesellschaft machten: jedenfalls war es ganz in der Art der Sage, die Anweisung dazu, wie zum Ausgang in alle Welt, dem scheidenden Christus als lezte Willenserklärung in den Mund zu legen.

Die Verheissungen, welche Jesus scheidend den Seinigen giebt, beschränken sich bei Matthäus, wo sie ausschlieſslich an die Eilfe gerichtet sind, einfach darauf, daſs er, dem als Messias alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen worden, auch während des gegenwärtigen *αἰὼν* immer unsichtbar bei ihnen sei, bis er mit der *συντέλεια* desselben in beständige sichtbare Gemeinschaft mit ihnen treten werde: ganz der Ausdruck des Bewuſstseins, wie es sich nach Ausgleichung der Schwankungen, welche der Tod Jesu erregt hatte, in der ersten Gemeinde bildete. — Bei Markus erscheinen die lezten Verheissungen Jesu aus der Volksmeinung genommen, wie sie zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums über die wunderbaren Gaben der Christen gangbar war. Von den *σημείοις*, welche den Gläubigen überhaupt hier verheiſsen sind, mag das *λαλεῖν γλώσσαις καιναῖς* im Sinne von 1 Kor. 14., nur nicht in dem bereits mythischen von A. G. 2. [5]), in der ersten Gemeinde wirklich vorgekommen sein, ebenso das *δαιμόνια ἐκβάλλειν*, und auch daſs Kranke durch den Glauben an die Kraft der *ἐπίθεσις χειρῶν* eines Christen genasen, läſst sich auf natürliche Weise denken: dagegen hat das *ὄφεις αἴρειν* (vgl. Luc. 10, 19.) und der Genuſs tödtlicher Getränke, ohne Schaden zu nehmen, wohl immer nur in der abergläubischen Volksmeinung eine Stelle gehabt, und am wenigsten hätte Jesus auf dergleichen Dinge als

5) Vgl. Baur, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1830, 2, S. 75 ff.

Zeichen seiner Jüngerschaft einen Werth gelegt. — Bei Lukas ist der Gegenstand der lezten Verheissung Jesu die δύναμις ἐξ ὕψους, welche er, gemäſs der ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς, den Aposteln schicken, und deren Mittheilung sie in Jerusalem abwarten sollten (24, 49.), und A. G. 1. 5. ff. bestimmt Jesus diese Kraftmittheilung näher als eine Taufe mit dem πνεῦμα ἅγιον, welche nach wenigen Tagen den Jüngern zu Theil werden, und sie zur Verkündigung des Evangeliums befähigen werde. — Mit diesen Stellen des Lukas, welche die Mittheilung des heiligen Geistes in die Tage nach der Himmelfahrt setzen, scheint die Nachricht des vierten Evangeliums im Widerspruch zu stehen, daſs Jesus schon in den Tagen seiner Auferstehung, und zwar bei der ersten Erscheinung im Kreise der Eilfe, ihnen den heiligen Geist mitgetheilt habe. Joh. 20, 22. f. lesen wir nämlich, daſs Jesus, bei verschlossenen Thüren erscheinend, die Jünger angeblasen und gesprochen habe: λάβετε πνεῦμα ἅγιον, womit er die Befugniſs, Sünden zu erlassen und zu behalten, verbunden habe.

Hätte man über die Mittheilung des πνεῦμα bloſs diese Stelle, so würde jedermann glauben, die Jünger haben es schon damals von dem persönlich gegenwärtigen Jesus, und nicht erst später nach seiner Erhebung zum Himmel, mitgetheilt bekommen. Aber in harmonistischem Interesse hat schon Theodor von Mopsvestia, wie jezt Tholuck, geschlossen, das λάβετε bei Johannes müsse in der Bedeutung von λήψεσθε genommen werden, weil ja nach Lukas der heilige Geist den Jüngern erst später, am Pfingstfest, mitgetheilt worden sei. Allein, wie wenn er einer solchen Verdrehung vorbeugen wollte, fügt der johanneische Jesus seinen Worten die sinnbildliche Handlung des Anhauchens hinzu, welche aufs Unverkennbarste das λαμβάνειν des πνεῦμα als ein gegenwärtiges darstellt [6]). Die Ausleger

6) Lücke, Comm. z. Joh. 2, S. 686.

freilich wissen auch dieses Anblasen zu eludiren, indem sie ihm den Sinn unterlegen: so gewiſs sie Jesus jezt anhauche, so gewiſs sollen sie künftig den heiligen Geist bekommen [7]. Allein das Anblasen ist eben so entschiedeu Symbol einer gegenwärtigen Mittheilung, als die Handauflegung, und wie also diejenigen, auf welche die Apostel die Hände legten, auf der Stelle vom πνεῦμα erfüllt wurden: so muſs sich dieser Stelle zufolge der Verfasser des vierten Evangeliums gedacht haben, die Apostel haben eben damals von Jesu den Geist mitgetheilt bekommen. Um nun weder gegen den klaren Sinn des Johannes leugnen zu müssen, daſs wirklich schon nach der Auferstehung eine Geistesmittheilung an die Jünger stattgefunden, noch auch mit Lukas in Widerspruch zu kommen, welcher die Ausgiessung des Geistes später sezt, nehmen jezt die Ausleger gewöhnlich Beides an, daſs sowohl damals als später den Aposteln πνεῦμα verliehen, die frühere Mittheilung am Pfingstfest nur vermehrt und vollendet worden sei. [8] Oder näher, indem schon Matth. 10, 20. von dem πνεῦμα τȣ̃ πατρὸς die Rede ist, welches die Apostel bei ihrer ersten Missionsreise unterstützen sollte: so wird angenommen, einige höhere Kraft haben sie schon vor jener Reise, bei Lebzeiten Jesu, bekommen; hier, nach der Auferstehung, habe er ihnen diese Kraft erhöht; die ganze Fülle des Geistes aber sei erst am Pfingstfest über sie ausgegossen worden [9]. Aber was nun die Unterschiede dieser Stufen gewesen seien, und worin nameutlich die dieſsmalige Vermehrung der Geistesgaben bestanden haben solle, ist, wie schon Michaelis bemerkt hat, nicht abzusehen. War den Aposteln das erstemal die Wunderkraft (Matth. 10, 1. 8.) nebst der Gabe der Parrhesie vor Gericht (V. 20.) mitgetheilt worden, so

7) Less, Auferstehungsgeschichte, S. 281; Kuinöl, z. d. St.

8) Lücke, S. 687.

9) s. bei Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 268. Olshausen, 2.

könnte es nur etwa noch die richtigere Einsicht in die Geistigkeit seines Reichs gewesen sein, was ihnen Jesus durch das Anblasen verlieh: allein diese hatten sie ja unmittelbar vor der Himmelfahrt noch nicht, wo sie nach A. G. 1, 6. fragten, ob mit der Geistesmittheilung in den nächsten Tagen die Wiederherstellung des Reichs Israël verbunden sein werde? Nimmt man aber an, nicht neue Vermögen seien den Jüngern bei jeder folgenden Geistesmittheilung verliehen, sondern das mit allen Vermögen schon in ihnen Vorhandene nur erhöht worden: so muſs es doch auffallen, daſs kein Evangelist neben einer früheren Mittheilung noch einer späteren Vermehrung gedenkt, sondern, ausser einer beiläufigen Erwähnung des apologetischen πνεῦμα bei Lukas (12, 12.), welche, weil sie hier nicht, wie bei Matthäus, mit einer Aussendung zusammenhängt, nur als Hinweisung auf die Zeit nach der späteren Ausgieſsung des Geistes erscheinen kann, gedenkt jeder bloſs Einer solchen, und läſst diese die erste und lezte sein: zum deutlichen Beweis, daſs jene Zusammenstellung dreier derselben, als verschiedener Stufen, nur durch das harmonistische Bestreben in die Urkunden hineingetragen ist.

Drei verschiedene Ansichten also über die Mittheilung des πνεῦμα an die Jünger Jesu finden sich im N. T., welche in zweifacher Hinsicht einen Klimax bilden. Der Zeit nach nämlich sezt Matthäus die Mittheilung am frühsten: noch in die Periode des natürlichen Lebens Jesu; Lukas am spätesten: in die Zeit nach seinem völligen Abschied von der Erde; Johannes in eine mittlere Zeit: in die Tage der Auferstehung. Die Fassung des Faktums dieser Mittheilung aber ist bei Matthäus die einfachste, am wenigsten sinnliche, indem er keinen besondern und äusserlich anschaulichen Mittheilungsakt hat; Johannes hat bereits einen solchen in der Handlung des Anblasens; bei Lukas in der A. G. ist das sanfte Anhauchen zum heftigen Sturme geworden, der das Haus bewegt, und mit welchem

sich noch andere wunderbare Erscheinungen verbinden. Von diesen beiden Stufenreihen steht die eine zur historischen Wahrscheinlichkeit in umgekehrtem Verhältniſs als die andere. Daſs so früh, wie Matthäus berichtet, das πνεῦμα, welches, übernatürlich oder natürlich gefaſst, doch immer die begeisternde Kraft des christlich modificirten Messianismus ist, den Anhängern Jesu zu Theil geworden sei, wird durch seine eigene weitere Darstellung widerlegt, laut welcher sie eben jene christliche Modification, das Moment des Leidens und Todes im Begriff des Messias, noch lange nach jener Aussendung Matth. 10. nicht begriffen hatten, und da jene Instruktionsrede auch sonst Bestandtheile enthält, welche erst auf spätere Zeiten und Verhältnisse passen, so kann leicht auch die fragliche Verheiſsung aus dem späteren Erfolg in jene frühe Zeit zurückgetragen sein. Erst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu läſst sich die Entwicklung dessen, was das N. T. das πνεῦμα ἅγιον nennt, in den Jüngern denken, und insofern steht die johanneische Darstellung der Wahrheit näher, als die des Matthäus; doch, da gewiſs nicht schon zwei Tage nach dem Kreuzestode Jesu der im vorigen §. beschriebene Umschwung in der Stimmung seiner Anhänger erfolgt war, so trifft auch der Bericht des Johannes die Wahrheit nicht so nahe, wie der des Lukas, welcher doch wenigstens 50 Tage zur Ausbildung der neuen Ansichten in den Jüngern Frist giebt. — Umgekehrt stellen sich die Erzählungen zur geschichtlichen Wahrheit durch den andern Klimax. Denn je sinnlicher uns die Mittheilung einer geistigen Kraft, je mirakulöser die Ausbildung einer Stimmung, welche auf natürliche Weise entstehen konnte, je momentaner endlich die Entstehung einer Tüchtigkeit, welche nur allmählig sich ausgebildet haben kann, dargestellt ist: desto weiter liegt eine solche Darstellung von der Wahrheit ab, und in dieser Hinsicht stünde ihr also Matthäus am nächsten, Lukas am entfern-

testen. Erkennen wir somit in der Darstellung des lezteren die am weitesten fortgeschrittene Tradition, so kann es Wunder nehmen, wie hienach die Überlieferung in entgegengesezter Weise gewirkt haben müſste: in Bezug auf die Bestimmung der Art und Form jener Mittheilung von der Wahrheit entfernend, in Betreff der Zeitbestimmung aber dem Richtigen annähernd. Doch dieſs erklärt sich, sobald man bemerkt, daſs auch zu den Änderungen in der Zeitbestimmung die Tradition nicht durch kritisches Forschen nach Wahrheit, welches freilich an ihr befremden müſste, sondern durch dieselbe Tendenz, jene Mittheilung als einzelnen Wunderakt hinzustellen, verleitet wurde, wie zu der andern Abänderung. Sollte nämlich Jesus durch einen besondern Akt seinen Jüngern das πνεῦμα verliehen haben: so muſste es angemessen erscheinen, diesen Akt in den Stand seiner Verherrlichung, d. h. also entweder mit Johannes in die Zeit nach der Auferstehung, oder noch besser mit Lukas auch noch nach der Himmelfahrt zu versetzen, wie ja das vierte Evangelium ausdrücklich bemerkt, zu Jesu Lebzeiten habe es noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη (7, 39).

Diese Fassung der Ansicht des vierten Evangeliums über die Mittheilung des Geistes an die Jünger bewährt sich als die richtige noch dadurch, daſs sie auf eine früher unentschieden gelassene Dunkelheit in diesem Evangelium ein unerwartetes Licht zurückwirft. In den Abschiedsreden Jesu nämlich konnte der Streit nicht geschlichtet werden, ob das, was Jesus dort von seiner Wiederkunft sagt, auf die Tage seiner Auferstehung, oder auf die Ausgieſsung des Geistes zu beziehen sei, weil für das Erstere die Beschreibung jener Wiederkunft als eines Wiedersehens, für das Leztere die Bemerkung, daſs sie in jener Zeit ihn nichts mehr fragen, ihn ganz verstehen würden, gleich entscheidend zu sprechen schien: ein Zwiespalt, der aufs Erwünschteste geschlichtet ist, wenn nach der Ansicht des

Referenten die Geistesmittheilung in die Tage der Auferstehung fiel. Zunächst zwar sollte man freilich denken, diese Mittheilung, zumal mit derselben bei Johannes die förmliche Ernennung der Jünger zu seinen Abgesandten und die Ertheilung der Vollmacht zur Vergebung und Behaltung der Sünden verbunden ist (vgl. Matth. 18, 18.), möge sich eher an den Schluſs, als für den Anfang der Erscheinungen des Auferstandenen, und in eine Plenarversammlung der Apostel eher, als in eine, wo Thomas fehlte, geeignet haben; allein deſswegen mit Olshausen anzunehmen, der Evangelist hänge nur der Kürze wegen die Geistesmittheilung gleich der ersten Erscheinung an, während sie eigentlich in eine spätere Zusammenkunft gehöre, bleibt immer eine unerlaubte Willkühr, statt deren man vielmehr anerkennen muſs, daſs der Verfasser des vierten Evangeliums diese erste Erscheinung Jesu als die Haupterscheinung, die nach acht Tagen nur als eine Nachholung zu Gunsten des Thomas angesehen hat. Die Erscheinung Kap. 21. ist ohnehin ein Nachtrag, der dem Verfasser, als er das Evangelium schrieb, entweder noch nicht bekannt, oder doch nicht gegenwärtig war.

§. 138.

Die sogenannte Himmelfahrt als übernatürliches und als natürliches Ereigniss.

Über die Himmelfahrt Jesu haben wir im N. T. drei Berichte, welche in Hinsicht der Ausführlichkeit und Anschaulichkeit eine Stufenreihe bilden. Markus, in seinem lezten Abschnitt überhaupt sehr kurz und abgebrochen, sagt nur, nachdem Jesus zum leztenmal mit seinen Jüngern gesprochen hatte, sei er in den Himmel aufgehoben worden (ἀνελήφθη) und habe sich zur Rechten Gottes gesezt (16, 19.). Kaum anschaulicher heiſst es im Lukasevangelium: Jesus habe seine Jünger ἔξω ἕως εἰς Βηθανίαν hinausgeführt, und während er hier mit aufgehobenen

Händen ihnen den Segen ertheilte, habe er sich von ihnen entfernt (διέστη), und sei zum Himmel erhoben worden (ἀνεφέρετο), worauf die Jünger anbetend niedergefallen, und sofort mit Freuden nach Jerusalem umgekehrt seien (24, 50 ff.). Im Eingang der Apostelgeschichte führt dieſs Lukas weiter aus. Auf dem Ölberg, wo Jesus seinen Jüngern die lezten Befehle und Verheiſsungen gab, wurde er vor ihren Augen aufgehoben (ἐπήρθη), und eine Wolke nahm ihn auf, die ihn ihren Blicken entzog. Die Jünger schauten ihm nach, wie er auf der Wolke in den Himmel hinein sich entfernte: da standen plözlich zwei Männer in weiſsen Gewändern bei ihnen, und brachten sie von ihrem Nachsehen durch die Versicherung ab, daſs der ihnen entnommene Jesus auf dieselbe Weise, wie er so eben in den Himmel sich erhoben, wieder vom Himmel kommen werde; worauf sie befriedigt nach Jerusalem umkehrten (1, 1—12.).

Der erste Eindruck dieser Erzählung ist offenbar, daſs sie einen wunderbaren Vorgang, eine wirkliche Erhebung Jesu in den Himmel, als den Wohnsiz Gottes, und eine Bestätigung desselben durch Engel berichten wolle, wie ältere und neuere Orthodoxe mit Recht behaupten. Es fragt sich nur, ob sie uns auch über die Schwierigkeiten hinüberhelfen können, welche es hat, einen solchen Vorgang sich denkbar zu machen. Die eine Hauptschwierigkeit ist, wie ein tastbarer Leib, welcher noch σάρκα καὶ ὀστέα hat, und materielle Nahrung genieſst, für einen überirdischen Aufenthalt tauge, wie er sich auch nur dem Gesez der Schwere so weit zu entziehen vermöge, um eines Aufsteigens durch die Lüfte fähig zu sein? und wie Gott eine so widernatürliche Fähigkeit dem Leib Jesu durch ein Wunder habe geben mögen [1]? Das Einzige, was man

1) Gabler, im neuesten theol. Journal 3, S. 417, und in der Vorrede zu Griesbach's opusc. acad. p. XCVI. Vgl. Kuinöl, in Marc. p. 222.

hier etwa noch sagen kann, ist, die gröberen Theile, welche der Leib Jesu auch nach der Auferstehung noch hatte, seien vor der Himmelfahrt noch entfernt worden, und nur das feinste Extrakt seiner Körperlichkeit als Hülle der Seele mit gen Himmel gefahren[2]. Allein da die Jünger, welche bei der Himmelfahrt Jesu zugegen waren, nichts davon bemerkten, daſs von seinem Leib ein Residuum zurückgeblieben wäre: so führt dieſs entweder auf die oben erwähnte Absurdität einer Verdunstung des Leibs Jesu in Form der Wolke, oder auf den Olshausen'schen Läuterungsproceſs, welcher auch nach der Auferstehung noch nicht, sondern erst im Augenblick der Himmelfahrt vollendet gewesen sei; ein Proceſs, welcher nur wunderlich schnell in dieser lezten Zeit mit retrograden Bewegungen gewechselt haben müſste, wenn doch Jesus bei'm Eindringen in das verschlossene Versammlungszimmer der Jünger einen immateriellen, unmittelbar hierauf, als Thomas ihn befühlte, einen materiellen, endlich bei der Himmelfahrt wieder einen immateriellen Leib gehabt haben sollte. — Die andere Schwierigkeit liegt darin, daſs nach richtiger Weltvorstellung der Siz Gottes und der Seligen, zu welchem Jesus sich erhoben haben soll, keineswegs im oberen Luftraum, überhaupt an keinem bestimmten Orte zu suchen ist, sondern dieſs gehört nur zur kindlich beschränkten Vorstellungsweise der alten Welt. Wer zu Gott und in den Bezirk der Seligen kommen will, der, das wissen wir, macht einen überflüssigen Umweg, wenn er zu diesem Behuf in die höheren Luftschichten sich emporschwingen zu müssen meint, und diesen wird Jesus, je vertrauter er mit Gott und göttlichen Dingen war, gewiſs nicht gemacht haben, noch Gott ihn denselben haben machen lassen[3]. Man müſste also nur etwa eine göttliche

2) Seiler, bei Kuinöl, a. a. O., S. 225.

3) Vgl. Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 921. de Wette, Religion und Theologie, S. 161.

Accommodation an die damalige Weltvorstellung annehmen, und sagen, um die Jünger von dem Zurückgang Jesu in die höhere Welt zu überzeugen, habe Gott, obgleich diese Welt der Wirklichkeit nach keineswegs im oberen Luftraum zu suchen sei, doch das Spectakel einer solchen Erhebung veranstaltet: was aber Gott zum täuschenden Schauspieler machen heiſst.

Als einen Versuch, solchen Schwierigkeiten und Ungereimtheiten uns zu entheben, müssen wir die natürliche Erklärung dieses Faktums willkommen heiſsen [4]). Sie unterscheidet in den evangelischen Erzählungen von der Himmelfahrt das Angeschaute von dem durch Raisonnement Erschlossenen. Freilich, indem es in der A. G. heiſst: *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη*: so scheint hier eben die Erhebung in den Himmel als angeschautes Faktum dargestellt zu werden. Hier soll nun aber *ἐπήρθη* nicht eine Erhebung über den Boden, sondern nur dieſs bedeuten, daſs Jesus, um die Jünger zu segnen, sich hoch aufgerichtet habe, und ihnen dadurch erhabener erschienen sei. Sofort wird aus dem Schluſs des Lukasevangeliums das *διέστη* herübergeholt, in der Bedeutung, daſs Jesus, indem er sich von seinen Jüngern verabschiedete, sich entfernter von ihnen gestellt habe. Hierauf sei in ähnlicher Weise, wie auf dem Verklärungsberg, ein Gewölk zwischen Jesum und die Jünger getreten, und habe ihn, in Verbindung mit den zahlreichen Ölbäumen des Bergs, ihren Blicken entzogen, was sie dann auf die Versicherung zweier unbekannten Männer hin für eine Aufnahme Jesu in den Himmel gehalten haben. Allein, wenn Lukas in der A. G. das *ἐπήρθη* unmittelbar mit der Angabe verbindet: *καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν*: so soll doch wohl jene Erhebung die Einleitung zu dem Aufgenommenwerden durch die Wolke sein, was

4) Wie sie namentlich Paulus giebt, a. a. O. S. 910 ff. L. J. 1, b, S. 318 ff.

sie nicht ist, wenn sie nur ein Sichaufrichten, sondern nur, wenn sie eine Erhebung über den Boden war, da nur in diesem Falle eine Wolke sich ihm tragend und verhüllend unterschieben konnte, was in ὑπέλαβεν enthalten ist. Ebenso, wenn im Lukasevangelium das διέστη ἀπ' αὐτῶν als etwas ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς Vorgegangenes dargestellt wird, so wird doch Niemand, während er einem Andern den Segen ertheilt, von ihm weggehen: wogegen es sehr passend erscheint, daſs Jesus während der Ertheilung des Segens an die Jünger in die Höhe gehoben wurde, und so noch von oben herab die segnenden Hände über sie breitete. Die natürliche Erklärung des Verschwindens in der Wolke fällt hiemit von selbst hinweg; in der Voraussetzung aber, daſs die zwei Weiſsgekleideten natürliche Menschen gewesen seien, tritt schlieſslich noch einmal besonders stark die Bahrdtisch-Venturinische, von Paulus nur verdeckte, Ansicht hervor, daſs mehrere Hauptepochen im Leben Jesu, besonders seit seiner Kreuzigung, durch geheime Verbündete bewirkt gewesen seien. Und Jesus selbst, wie soll es ihm denn dieser Vorstellung gemäſs nach jener lezten Entfernung von seinen Jüngern weiter ergangen sein? Wollen wir mit Bahrdt eine Essenerloge träumen, in welche er sich nach vollbrachtem Werk zurückgezogen habe? und mit Brennecke dafür, daſs Jesus noch längere Zeit im Stillen zum Besten der Menschheit fortgewirkt habe, auf seine Erscheinung zum Behuf der Bekehrung des Paulus uns berufen, welche doch, die Erzählung der A. G. geschichtlich genommen, mit Umständen und Wirkungen verbunden war, die kein natürlicher Mensch, wenn auch Mitglied eines geheimen Ordens, hervorbringen konnte. Oder will man mit Paulus annehmen, bald nach dieser lezten Zusammenkunft sei der angegriffene Leib Jesu den erhaltenen Verletzungen erlegen: so kann dieſs doch nicht wohl in den nächsten Augenblicken, nachdem er so eben noch rüstig mit seinen

Jüngern zusammen gewesen war, geschehen sein, so daſs die zwei hinzutretenden Männer Zeugen seines Verscheidens gewesen wären, welche übrigens auch in diesem Fall gar nicht der Wahrheit gemäſs gesprochen hätten; lebte er aber noch längere Zeit, so müſste er die Absicht gehabt haben, von jenem Zeitpunkt an bis zu seinem Ende in der Verborgenheit einer geheimen Gesellschaft zu leben, der dann wohl auch die zwei Weiſsgekleideten angehörten, welche den Jüngern, ohne Zweifel mit seinem Vorwissen, seine Erhebung zum Himmel einredeten, — eine Vorstellung, von welcher sich auch hier, wie immer, der gesunde Sinn mit Widerwillen abwendet.

§. 139.

Das Ungenügende der Nachrichten über Jesu Himmelfahrt. Deren mythische Auffassung.

Am wenigsten unter allen N. T. lichen Wundergeschichten war bei der Himmelfahrt ein solcher Aufwand unnatürlichen Scharfsinns nöthig, da die historische Geltung dieser Erzählung so besonders schwach verbürgt ist. Matthäus und Johannes, der gewöhnlichen Vorstellung nach die beiden Augenzeugen unter den Evangelisten, erwähnen ihrer nicht; nur Markus und Lukas berichten dieselbe; während auch in den übrigen N. T. lichen Schriften bestimmte Hinweisungen auf sie fehlen. Doch eben dieses Fehlen der Himmelfahrt im übrigen N. T. leugnen die orthodoxen Ausleger. Wenn Jesus bei Matthäus (26, 64.) vor Gericht versichere, von jezt an werde man des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen sehen: so sei hiebei doch wohl auch eine Erhebung dahin, mithin eine Himmelfahrt, vorausgesezt; wenn er bei Johannes (3, 13.) sage, keiner sei in den Himmel gestiegen, ausser dem vom Himmel gekommenen Menschensohn, und ein andermal (6, 62.) die Jünger darauf verweise, daſs sie ihn einst dahin würden aufsteigen sehen, wo er vorher gewesen sei:

ferner, wenn er am Morgen nach der Auferstehung erkläre, noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen zu sein, aber demnächst sich dahin zu erheben (20, 17.): so könne es deutlichere Hinweisungen auf die Himmelfahrt nicht wohl geben; ebenso, wenn die Apostel in den Akten so oft von Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes sprechen (2, 33. 5, 31. vgl. 7, 56.), und Paulus ihn als ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν ὀρανῶν (Eph. 4, 10.), Petrus als πορευθεὶς εἰς ὀρανὸν darstelle (1 Petr. 3, 22.): so könne kein Zweifel sein, daſs sie nicht alle von seiner Himmelfahrt gewuſst haben[5]. Alle diese Stellen jedoch, mit Ausnahme etwa der einzigen Joh. 6, 62., welche von einem θεωρεῖν ἀναβαίνοντα τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπυ spricht, enthalten nur überhaupt eine Erhebung in den Himmel, ohne Andeutung, daſs sie ein äusseres, sichtbares, und zwar von den Jüngern mitangeschautes Faktum gewesen. Vielmehr, wenn wir 1 Kor. 15, 5 ff. finden, wie Paulus die ihm zu Theil gewordene Erscheinung Jesu, welche lange nach der vorausseзlichen Himmelfahrt stattfand, mit den Christophanieen vor dieser Epoche so ohne alle Unterbrechung oder Andeutung irgend eines Unterschieds zusammenstellt: so muſs man zweifeln, nicht bloſs, ob alle Erscheinungen, die er ausser der seinigen aufzählt, vor die Himmelfahrt fallen[6], sondern, ob der Apostel überhaupt von einer Himmelfahrt als äusserem, den irdischen Wandel des Auferstandenen beschlieſsenden Faktum etwas gewuſst haben könne? In Bezug auf den Verfasser des vierten Evangeliums aber zwingt uns bei seiner Bildersprache das θεωρῆτε schwerlich, ihm ein Wissen um die sichtbare Himmelfahrt Jesu

5) Seiler, bei Kuinöl, a. a. O., S. 221. Olshausen, S. 591 f. Vgl. Griesbach, locorum N. T. ad ascensionem Christi in coelum spectantium sylloge. In s. opusc. acad. ed. Gabler, Vol. 2, S. 484 ff.

6) Schneckenburger, über den Urspr. u. s. f. S. 19.

zuzuschreiben, da er von einer solchen am Schlusse seines Evangeliums nichts erzählt.

Die Ausleger freilich haben sich alle ersinnliche Mühe gegeben, das Fehlen einer Erzählung von der Himmelfahrt im ersten und vierten Evangelium auf eine, der Auctorität dieser Schriften, wie der historischen Geltung jenes Faktums, unschädliche Weise zu erklären. Die Himmelfahrt Jesu zu erzählen, soll den Evangelisten, welche sie verschweigen, theils als unnöthig, theils als unmöglich erschienen sein. Als unnöthig entweder an und für sich, wegen der minderen Wichtigkeit des Ereignisses [7]), oder mit Rücksicht auf die evangelische Überlieferung, durch welche sie allgemein bekannt war [8]); Johannes insbesondre soll sie aus Markus und Lukas voraussetzen [9]); oder endlich sollen sie dieselbe, als nicht mehr zum irdischen Leben Jesu gehörig, in ihren Schriften, die nur der Beschreibung dieses Lebens gewidmet waren, übergangen haben [10]). Allein zum Leben Jesu, und zwar namentlich zu dem räthselhaften, wie er es nach der Rückkehr aus dem Grabe geführt haben soll, gehörte die Himmelfahrt so nothwendig als Schluſspunkt, daſs dieselbe, gleichviel, ob allgemein bekannt oder nicht, ob wichtig oder unwichtig, schon um des ästhetischen Interesses willen, das auch der ungebildete Schriftsteller hat, seiner Erzählung einen Schluſs zu geben, von jedem Evangelienschreiber, der von derselben wuſste, am Ende seines Berichts, wenn auch noch so summarisch, erwähnt werden muſste, um den sonderbaren Ein-

---

7) Olshausen, S. 593 f.

8) Selbst Fritzsche, ermattet am Schlusse seines Geschäfts, schreibt in Matth. p. 835: Matthaeus Jesu in coelum abitum non commemoravit, quippe nemini ignotum.

9) Michaelis, a. a. O. S. 352.

10) Die Abhandlung: Warum haben nicht alle Evangelisten die Himmelfahrt Jesu ausdrücklich miterzählt? in Flatt's Magazin, 8, S. 67.

druck zu vermeiden, welchen das erste, und noch mehr das vierte Evangelium, als in's Unbestimmte auslaufende Erzählungen, machen. Daher sollen nun der erste und der vierte Evangelist einen Bericht über die Himmelfahrt Jesu auch gar nicht für möglich gehalten haben, indem die Augenzeugen, so lange sie ihm auch nachsahen, doch nur sein Emporschweben auf der Wolke, nicht aber seinen Eingang in den Himmel und sein Plaznehmen zur Rechten Gottes haben mit ansehen können [11]. Allein in der Vorstellungsweise der alten Welt, welcher der Himmel näher war als uns, galt ein Auffahren in die Wolken schon für eine wirkliche Himmelfahrt, wie wir an Romulus und Elias sehen.

Das hienach unleugbare Nichtwissen der genannten Evangelien um die Himmelfahrt nun aber mit der neueren Kritik des ersten Evangeliums diesem als Zeichen nicht apostolischen Ursprungs zum Vorwurf zu machen [12], ist hier um so weniger am Ort, da das fragliche Ereigniſs nicht bloſs durch das Stillschweigen zweier Evangelisten, sondern auch durch die Nichtübereinstimmung derer, die es berichten, verdächtig wird. Markus stimmt nicht mit Lukas, ja dieser nicht mit sich selbst überein. Nach dem Bericht des ersteren hat es den Anschein, als hätte Jesus unmittelbar von dem Mahle, bei welchem er den Eilfen erschien, also von einem Hause in Jerusalem aus, sich in den Himmel erhoben; denn das *ἀνακειμένοις — ἐφανερώθη καὶ ὠνείδισε — καὶ εἶπεν —. Ὁ μὲν οὖν Κύριος, μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ἀνελήφθη κ. τ. λ.* hängt unmittelbar zusammen, und es läſst sich hier nur mit Gewalt eine Ortsveränderung und Zwischenzeit einschieben [13]. Freilich ist eine Himmelfahrt vom Zimmer aus nicht gut sich

---

11) Die zulezt angeführte Abh. des Flatt'schen Magazins.

12) Schneckenburger, a. a. O. S. 19 f.

13) Wie z. B. Kuinöl thut, p. 208 f. 217.

vorzustellen, daher läſst sie Lukas im Freien vor sich gehen. Die Differenz in der Ortsangabe, daſs er im Evangelium Jesum mit den Jüngern ἕως εἰς Βηθανίαν hinausgehen läſst, in den Akten aber die Scene auf das ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶνα verlegt, kann dem Lukas nicht als Widerspruch angerechnet werden, da Bethanien am Ölberg lag; wohl aber die bedeutende Abweichung in der Zeitangabe, daſs in seinem Evangelium, wie bei Markus, es den Anschein hat, als wäre die Himmelfahrt noch am nämlichen Tag mit der Auferstehung erfolgt: wogegen in der A. G. ausdrücklich bemerkt ist, daſs beide Erfolge durch eine Frist von 40 Tagen getrennt gewesen. Es ist schon angemerkt worden, daſs die leztere Zeitbestimmung dem Lukas in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des Evangeliums und der A. G. zugekommen sein muſs. Von je mehreren Erscheinungen des Auferstandenen man sich erzählte, und an je verschiedenere Orte man sie verlegte, desto weniger reichte fernerhin die kurze Frist eines Tags für den irdischen Wandel des Auferstandenen zu; daſs aber die nothwendig gewordene längere Zeit gerade auf 40 Tage festgesezt wurde, hatte in der Rolle seinen Grund, welche bekanntlich diese Zahl in der jüdischen und bereits auch in der christlichen Sage spielte. Wie das Volk Israël 40 Jahre in der Wüste, Moses 40 Tage auf dem Sinai gewesen war, er und Elias 40 Tage gefastet, und Jesus selbst vor der Versuchung so lange in der Wüste ohne Nahrung sich aufgehalten hatte, wie alle diese geheimniſsvollen Mittelzustände und Durchgangsperioden durch die Zahl 40 bestimmt waren: so bot sie sich ganz besonders auch zur Bestimmung der mysteriösen Zwischenzeit zwischen Jesu Auferstehung und Himmelfahrt dar [14].

14) Die Rücksicht auf eine Danielische Rechnung bei Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 923, scheint mir zu künstlich.

Was die Schilderung des Vorgangs selber betrifft, so könnte man das Schweigen des Markus und Lukas im Evangelium von Wolke und Engeln lediglich der Kürze ihrer Erzählungen zuschreiben wollen; doch da Lukas am Schlusse seines Evangeliums das Verhalten der Jünger, wie sie dem in den Himmel entrückten Jesus fuſsfällige Verehrung gebracht und mit groſser Freude sich nach der Stadt zurückbegeben haben, umständlich genug erzählt: so würde er ohne Zweifel die ihnen durch Engel zu Theil gewordne Kunde als nächsten Grund ihrer Freude bemerklich gemacht haben, wenn er schon bei Abfassung seiner ersten Schrift etwas von derselben gewuſst hätte, welche sich hiernach vielmehr allmählig in der Überlieferung ausgebildet zu haben scheint, um auch diesem lezten Punkt des Lebens Jesu seine Ehre anzuthun, und das unzulängliche menschliche Zeugniſs über seine Erhebung in den Himmel durch zweier himmlischen Zeugen Mund bekräftigt werden zu lassen. Endlich auch in der Angabe über die Rückkehr der Jünger und was sie nach derselben vorgenommen, findet eine Discrepanz der Berichte statt. Ungerechnet nämlich, daſs man nach dem Schlusse des Markus: ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν κ. τ. λ., glauben könnte, die Jünger seien unmittelbar von dem Schauspiel der Himmelfahrt zur Verkündigung in alle Welt ausgegangen, was doch vielleicht nur ein Schein ist, der aus der Kürze und Abgebrochenheit des Schlusses am zweiten Evangelium entsteht: bestimmt Lukas den Aufenthalt der Jünger von der Himmelfahrt bis zum Pfingstfest in seinen beiden Schriften auf verschiedene Weise. Nach dem Schluſs des Evangeliums nämlich waren die zurückgekehrten Jünger διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν: nach dem Eingang der A. G. dagegen ἀνέβησαν εἰς ὑπερῷον, οὗ ἦσαν καταμένοντες. Diese Abweichung könnte man durch die Bemerkung ausgleichen wollen, daſs ja der Aufenthalt im Tempel den im oberen Stockwerk eines

Hauses nicht ausschlieſse: aber, die meiste Zeit im Tempel sein (dieſs sagt doch wohl das διαπαντὸς), und, gewöhnlich im oberen Stockwerk sich aufhalten (καταμένοντες) schlieſst einander aus. Man kann in dieser Differenz ein Fortschreiten der christlichen Selbstständigkeit erblicken. Zunächst fand man kein Arges darin, die Jünger nach der Rückkehr von Jesu Himmelfahrt im alten Nationalheiligthum ihre andächtigen Zusammenkünfte halten zu lassen; bald aber erschien dieſs zu jüdisch, und sie muſsten zu dem Ende ein eigenes ὑπερῷον beziehen: von dem jüdischen Tempel trennte sich der christliche Versammlungssaal.

Wie hienach diejenigen, welche von einer Himmelfahrt Jesu wuſsten, diese in Bezug auf die näheren Umstände sich keineswegs auf dieselbe Weise vorstellten: so muſs es überhaupt vom lezten Schluſs des Lebens Jesu zweierlei Vorstellungsweisen gegeben haben, indem die Einen diesen Schluſs als eine sichtbare Himmelfahrt dachten, die Andern nicht [15]). Wenn Matthäus Jesum vor Gericht seine Erhebung zur Rechten der göttlichen Kraft vorhersagen (26, 64.), und nach seiner Auferstehung ihn versichern läſst, daſs ihm nun πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς gegeben sei (28, 18.), dennoch aber von einer sichtbaren Himmelfahrt nichts hat, vielmehr Jesu die Versicherung in den Mund legt: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (V. 20.): so liegt hier offenbar die Vorstellung zu Grunde, daſs Jesus, ohne Zweifel schon bei der Auferstehung, unsichtbar zum Vater aufgestiegen, zugleich unsichtbar immer um die Seinigen sei, und aus dieser Verborgenheit heraus sich, so oft er es nöthig finde, in Christophanien offenbare; auch der Verfas-

15) Hierüber vgl. besonders Ammon, Ascensus J. C. in coelum historia biblica. In s. opusc. nov. p. 43 ff.; auch Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 83 ff.

ser des vierten Evangeliums und die übrigen N. T.lichen Schriftsteller setzen nur das voraus, was nach dem messianischen κάθε ἐκ δεξιῶν μȣ, Ps. 110, 1. vorausgesezt werden muſste, daſs Jesus sich zur Rechten Gottes erhoben habe, ohne über das Wie etwas zu bestimmen, oder sich die Auffahrt dahin als eine sichtbare vorzustellen. Doch muſste es der urchristlichen Phantasie sehr nahe liegen, diese Erhebung auch zum glänzenden Schauspiele auszumalen. Lieſs man den Messias Jesus an einem so erhabenen Ziele angekommen sein: so wollte man ihm auch auf dem Wege dahin gleichsam nachsehen. Erwartete man seine einstige Wiederkunft vom Himmel nach Daniel als sichtbares Herabkommen in den Wolken: so ergab es sich von selbst, seinen Hingang zum Himmel als sichtbares Aufsteigen auf einer Wolke vorzustellen, und wenn Lukas die beiden Weiſsgekleideten, welche nach der Wegnahme Jesu zu den Jüngern traten, sagen läſst: ὗτος ὁ Ἰησȣ̃ς, ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν, ȣ̓́τως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν ȣ̓ρανόν (A. G. 1, 11.): so darf man dieſs nur umkehren, um die Genesis der Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu zu haben, indem nämlich geschlossen wurde: wie Jesus dereinst vom Himmel wiederkommen wird: so wird er wohl auch dahin gegangen sein [16].

Neben diesem Hauptmoment treten die A. T.lichen Vorgänge, welche die Himmelfahrt Jesu an der Hinwegnahme des Henoch (1. Mos. 5, 24. vgl. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5.) und besonders an der Himmelfahrt des Elia (2. Kön. 2, 11. vgl. Sir. 48, 9. 1. Macc. 2, 58.) hat, sammt den griechischen und römischen Apotheosen eines Herakles und Romulus, in den Hintergrund zurück. Ob von den lezteren die Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums Kunde hatten, steht dahin; die Notiz von

16) So auch Hase, L. J. §. 150.

Henoch ist zu unbestimmt; bei Elia aber eignete sich der Flammenwagen mit den Feuerrossen für den milderen Geist Christi nicht, statt dessen die Wolke aus der späteren Darstellung der Wegnahme des Moses genommen zu sein scheinen könnte, wenn diese nur sonst nicht zu verschieden wäre [17]. Nur Ein Zug in der Erzählung der A. G. erklärt sich vielleicht aus der Geschichte des Elias. Als nämlich dieser vor seiner Hinwegnahme von seinem Diener Elisa gebeten wurde, ihm sein *πνεῦμα* in verdoppeltem Maaſse zurückzulassen: knüpfte der Prophet die Gewährung dieses Wunsches an die Bedingung: *ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπό σοῦ, καὶ ἔσται σοι οὕτως· καὶ ἐὰν μὴ, οὐ μὴ γένηται* (V. 9. f. LXX.), woraus erhellen könnte, warum Lukas (A. G. 1, 9.) auf das *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη* Gewicht legt, weil nämlich gemäſs dem Vorgang mit Elia dieſs erfordert zu werden schien, wenn die Schüler den Geist des Meisters bekommen sollten.

---

17) Joseph. Antiq. 4, 8, 48. heisst es von Moses: *νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτοῦ στάντος ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος*, er habe aber absichtlich geschrieben, er sei gestorben, damit man nicht seiner Trefflichkeit wegen behaupten möchte, er habe sich *πρὸς τὸ θεῖον* begeben. Philo aber, de Vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2, p. 179, lässt bloss die Seele des Moses sich in den Himmel erheben.

Schlussabhandlung.

Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu.

§. 140.

Nothwendiger Übergang der Kritik in das Dogma.

Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung ist nun, wie es scheint, Alles, was der Christ von seinem Jesus glaubt, vernichtet, alle Ermunterungen, die er aus diesem Glauben schöpft, sind ihm entzogen, alle Tröstungen geraubt. Der unendliche Schaz von Wahrheit und Leben, an welchem seit achtzehn Jahrhunderten die Menschheit sich groſsgenährt, scheint hiemit verwüstet, das Erhabenste in den Staub gestürzt, Gott seine Gnade, dem Menschen seine Würde genommen, das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen zu sein [1]). Mit Abscheu wendet sich von so ungeheurem Frevel die Frömmigkeit ab, und aus der unendlichen Selbstgewiſsheit ihres Glaubens heraus thut sie den Machtspruch: eine freche Kritik möge versuchen, was sie wolle, dennoch bleibe Alles, was von Christo die Schrift aussage und die Kirche glaube, ewig wahr, und dürfe kein Jota davon fallen gelassen werden. So ergiebt sich am Schluſse der Kritik von Jesu Lebensgeschichte die Aufgabe, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen.

---

1) Theologen, welche etwa ähnliche Wendungen gegen mich in Bereitschaft haben, sehen hier, dass ich das selber weiss, und nicht erst durch sie daran erinnert zu werden brauche.

Diese Aufgabe scheint zunächst nur eine Forderung des Gläubigen an den Kritiker zu sein, jedem dieser beiden für sich aber nicht zu stellen: der Gläubige als solcher, scheint es, bedarf keiner Wiederherstellung des Glaubens, weil dieser in ihm durch keine Kritik vernichtet worden ist; der Kritiker als solcher nicht, weil er diese Vernichtung ertragen kann. So gewinnt es das Ansehen, als ob der Kritiker, wenn er aus dem Brande, den seine Kritik angerichtet, doch das Dogma noch retten will, für seinen Standpunkt etwas Unwahres unternähme, sofern er, was ihm selbst kein Kleinod ist, aus Accommodation an den Glauben als solches behandelt; in Bezug auf den Standpunkt des Gläubigen aber etwas Überflüssiges, indem er sich mit der Rettung von etwas bemüht, was für den, welchem es angehört, gar nicht gefährdet ist.

Dennoch verhält es sich bei näherer Betrachtung anders. Wenn gleich nicht entwickelt, so ist doch an sich in jedem Glauben, der noch nicht Wissen ist, der Zweifel mitgesezt; der gläubigste Christ hat doch die Kritik als verborgenen Rest des Unglaubens, oder besser als negativen Keim des Wissens, in sich, und nur aus dessen beständiger Niederhaltung geht ihm der Glaube hervor, der also auch in ihm wesentlich ein wiederhergestellter ist. Ebenso aber wie der Gläubige an sich Zweifler oder Kritiker, ist auch umgekehrt der Kritiker an sich der Gläubige. Sofern er sich nämlich vom Naturalisten und Freigeist unterscheidet, sofern seine Kritik im Geiste des neunzehenten Jahrhunderts wurzelt und nicht in früheren, ist er mit Achtung vor jeder Religion erfüllt, und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewuſst, und wird also, nachdem er im Verlauf der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschieds seiner Überzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat,

das Bedürfniſs fühlen, nun ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte zu bringen.

Zunächst, indem unsre Kritik zwar in aller Ausführlichkeit vollzogen worden, aber nunmehr an dem Bewuſstsein vorübergegangen ist, fällt sie demselben wieder zur Einfachheit des unentwickelten Zweifels zusammen, gegen welchen sich das glaubige Bewuſstsein mit einem ebenso einfachen Veto kehrt, und nach Zurückweisung desselben das Geglaubte in unverkümmerter Fülle wieder ausbreitet. Indem aber hiemit die Kritik nur beseitigt, nicht überwunden ist, wird das Geglaubte nicht wahrhaft vermittelt, sondern bleibt in seiner Unmittelbarkeit. Scheint so, indem gegen diese Unmittelbarkeit abermals die Kritik sich kehren muſs, der eben vollendete Proceſs sich zu wiederholen, und wir zum Anfang der Untersuchung zurückgeworfen zu sein: so thut sich doch zugleich eine Differenz hervor, welche die Sache weiter führt. Bisher war Gegenstand der Kritik der christliche Inhalt, wie er in den evangelischen Urkunden als Geschichte Jesu vorliegt: nun dieser durch den Zweifel in Anspruch genommen ist, reflectirt er sich in sich, sucht eine Freistätte im Innern der Glaubigen, wo er aber nicht als bloſse Geschichte, sondern als in sich reflectirte Geschichte, d. h. als Bekenntniſs und Dogma, vorhanden ist. Erwacht daher allerdings auch gegen das in seiner Unmittelbarkeit auftretende Dogma, wie gegen jede Unmittelbarkeit, die Kritik als Negativität und Streben nach Vermittlung: so ist diese doch nicht mehr, wie bisher, historische, sondern dogmatische Kritik, und erst durch beide hindurchgegangen, ist der Glaube wahrhaft vermittelt, oder zum Wissen geworden.

Dieses zweite Stadium, welches der Glaube zu durchlaufen hat, müſste eigentlich ebenso wie das erste Gegenstand eines eigenen Werkes sein: hier soll es nur in seinen Grundzügen verzeichnet werden, um die historische

Digitized by Google

Kritik nicht ohne Aussicht auf ihr leztes Ziel abzubrechen, welches erst jenseits der dogmatischen liegt.

§. 141.

Die Christologie des orthodoxen Systems.

Der dogmatische Gehalt des Lebens Jesu in seiner Unmittelbarkeit festgehalten und auf diesem Boden ausgebildet, ist die orthodoxe Lehre von Christo.

Ihren Grundzügen nach findet sie sich schon im N. T. Die Wurzel des Glaubens an Jesum war die Überzeugung von seiner Auferstehung. Der Getödtete, schien es, wenn auch noch so groſs einst im Leben, könne der Messias nicht gewesen sein: die wundervolle Wiederbelebung bewies um so stärker, daſs er es war. Durch die Auferweckung aus dem Schattenreich befreit, und zugleich über die Sphäre irdischer Menschheit hinausgehoben, war er nun in die himmlischen Regionen versezt, hatte seinen messianischen Siz zur Rechten Gottes eingenommen (A. G. 2, 32. ff. 3, 15. ff. 5, 30. ff. und sonst). Nun erschien sein Tod als Haupttheil seiner messianischen Bestimmung: nach Jes. 53. hatte er ihn für die Sünden des Volks und der Menschheit erlitten (A. G. 8, 32. ff. vgl. Matth. 20, 28. Joh. 1, 29. 36. 1 Joh. 2, 2.); sein am Kreuz vergossenes Blut wirkte, wie dasjenige, welches am Versöhnungsfest der Hohepriester gegen den Deckel der Bundeslade sprengte (Röm. 3, 25.); er war das reine Lamm, durch dessen Blut die Gläubigen losgekauft sind (1 Petr. 1, 18. f.); der ewige, sündlose Hohepriester, der durch Darbringung seines eigenen Leibes mit Einemmale bewirkt hat, was die jüdischen Priester durch unendlich wiederholte Thieropfer nicht auszurichten im Stande waren (Hebr. 10, 10. ff. u. s.). Aber auch von jeher schon konnte der jezt zur Rechten Gottes erhöhte Messias kein gewöhnlicher Mensch gewesen sein: nicht bloſs war er mit dem göttlichen Geiste in höherem Maaſs, als je ein Prophet, gesalbt (A. G. 4, 27.

10, 38.), und hatte durch Wunder und Zeichen sich als göttlichen Gesandten erwiesen (A. G. 2, 22.), sondern, wie man es sich nun vorstellen mochte, war er entweder übernatürlich durch den heiligen Geist erzeugt (Matth. u. Luc. 1.), oder als Gottes Weisheit und Wort in einen irdischen Leib herabgekommen (Joh. 1.). Da er schon vor seinem menschlichen Auftreten im Schooſs des Vaters, in göttlicher Majestät, gewesen war (Joh. 17, 5.): so war sein Herabkommen in die Menschenwelt und besonders seine Hingabe in den schmachvollen Tod eine Erniedrigung, die er aus freiem Triebe zum Besten der Menschen auf sich nahm (Phil. 2, 5 ff.). Der Auferstandene und zum Himmel Gefahrene, wie er einst zur Auferweckung der Todten und zum Gerichte wiederkehren wird (A. G. 1, 11. 17, 31.): so nimmt er auch jezt schon als Theilhaber an der Weltregierung (Matth. 28, 18.) der Gemeinde sich an (Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1.), und wie jezt an der Weltregierung, so hat er auch schon an der Weltschöpfung Theil genommen (Joh. 1, 3, 10. Kol. 1, 16.).

Welche Fülle von beseligenden und erhabenen, ermunternden und tröstlichen Gedanken floſs der ersten Gemeinde aus diesen Vorstellungen über ihren Christus! Durch die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt, durch seine Hingabe für die Welt in den Tod, sind Himmel und Erde versöhnt (2 Kor. 5, 18 ff. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20.); durch diese höchste Aufopferung ist den Menschen die Liebe Gottes sicher verbürgt (Röm. 5, 8 ff. 8, 31 ff. 1 Joh. 4, 9.), und die freudigste Hoffnung ihnen eröfnet. Ist der Sohn Gottes Mensch geworden: so sind die Menschen seine Brüder, als solche gleichfalls Kinder Gottes, und Miterben Christi an dem Schatze göttlicher Seligkeit (Röm. 8, 16 f. 29.). Das knechtische Verhältniſs der Menschen zu Gott, wie es unter dem Gesez stattfand, hat aufgehört, an die Stelle der Furcht vor den Strafen, mit welchen das Gesez drohte, ist Liebe getreten (Röm. 8, 15. Gal. 4,

1 ff.). Vom Fluch des Gesetzes sind die Gläubigen dadurch losgekauft, daſs Christus sich für sie demselben hingab, indem er eine Todesart erduldete, auf welche das Gesez den Fluch gelegt hat (Gal. 3, 13.). Nun haben wir nicht mehr das Unmögliche zu leisten, daſs wir alle Forderungen des Gesetzes erfüllen müſsten (Gal. 3, 10 f.) — eine Aufgabe, welche der Erfahrung zufolge kein Mensch löst (Röm. 1, 18—3, 20.), seiner sündigen Natur nach keiner lösen kann (Röm. 5, 12 ff.), und welche den, der sie zu lösen strebt, nur immer tiefer in den unseligsten Kampf mit sich selbst verwickelt (Röm. 7, 7 ff.): sondern wer an Christum glaubt, der versöhnenden Kraft seines Todes vertraut, der ist von Gott begnadigt; nicht durch Werke und eigene Leistungen, sondern umsonst durch die freie Gnade Gottes wird der Mensch, der sich ihr hingiebt, vor Gott gerecht, wodurch zugleich alle Selbsterhebung ausgeschlossen ist (Röm. 3, 31 ff.). Indem das mosaische Gesez, dem er mit Christo gestorben ist, den Gläubigen nicht mehr verbinden kann (Röm. 7, 1 ff.), indem namentlich durch das ewige und vollgültige Opfer Christi der jüdische Opfer- und Priesterdienst aufgehoben ist (Hebr.), ist die Scheidewand gefallen, welche Juden und Heiden trennte: diese, sonst fern und fremd der Theokratie, gottverlassen und hoffnungslos in der Welt, sind zur Theilnahme an dem neuen Gottesbunde herbeigerufen, und ihnen freier Zutritt zum väterlichen Gott verschafft worden; so daſs nunmehr die beiden, sonst feindlich getrennten Theile der Menschheit in Frieden miteinander Glieder am Leibe Christi, am geistigen Bau seiner Gemeinde sind (Eph. 2, 11 ff.). Jener rechtfertigende Glaube an den Tod Christi aber ist wesentlich zugleich ein geistiges mit ihm Sterben, nämlich ein Absterben der Sünde, und wie Christus aus dem Tode zu neuem unsterblichem Leben auferstanden ist: so soll auch der an ihn Gläubige aus dem Tod der Sünde zu einem neuen Leben, der Gerechtigkeit und Heiligkeit aufer-

stehen, den alten Menschen abthun und einen neuen anziehen (Röm. 6, 1 ff.). Dazu steht ihm Christus selbst mit seinem Geiste bei, welcher diejenigen, die er beseelt, mit geistigem Streben erfüllt und immer mehr von der Knechtschaft der Sünde frei macht (Röm. 8, 1 ff.). Ja nicht bloſs geistig jezt, sondern einst auch leiblich werden diejenigen, in welchen der Geist Christi wohnt, durch ihn belebt, indem Gott durch Christum am Ende dieses Weltlaufs ihre Leiber auferwecken wird, wie er den Leib Christi auferweckt hat (Röm. 8, 11.). Christus, den die Bande des Todes und der Unterwelt nicht halten konnten (A. G. 2, 24.), hat beide auch für uns besiegt, und den Gläubigen die Furcht vor diesen höchsten Mächten der Endlichkeit benommen (Röm. 8, 38 f. 1 Kor. 15, 55 ff. Hebr. 2, 14 f.). Seine Auferweckung, wie sie seinem Tod erst die versöhnende Kraft verleiht (Röm. 4, 25.), so ist sie zugleich die Bürgschaft unsrer eigenen künftigen Auferstehung, unsres Antheils an Christo in einem künftigen Leben, in seinem messianischen Reiche, zu dessen Seligkeit er bei seiner Wiederkunft alle die Seinigen einführen wird (1 Kor. 15.). Inzwischen aber dürfen wir uns getrösten, an ihm einen Fürsprecher bei Gott zu haben, der aus eigener Erfahrung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der Menschennatur, die er selbst angezogen hatte, und in der er in allen Stücken versucht wurde, doch ohne Sünde, weiſs, wie vieler Nachsicht und Nachhülfe wir bedürfen (Hebr. 2, 17 f. 4, 15 f.).

Den Reichthum dessen, was der Glaube an Christo hatte, in bestimmte Formeln zusammenzufassen, war seinen Anhängern schon frühe Bedürfniſs. Sie prieſsen ihn als *Χριςὸς ὁ ἀποθανὼν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἔςιν ἐν δεξιᾷ τῦ θεῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34.); oder genauer hieſs er *Ἰ. Χ. ὁ κύριος, γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ὁρισθεὶς υἱὸς θεῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναςάσεως νεκρῶν* (Röm. 1,

3 f.), und als das ὁμολογουμένως μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον wurden die Wahrheiten hingestellt: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ (1. Tim. 3, 16.).

Anschlieſsend an die Taufformel (Matth. 28, 19.), welche durch die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist gleichsam ein Fachwerk darbot, um den neuen Glauben in dasselbe einzuordnen, bildete sich in der Kirche der ersten Jahrhunderte die sogenannte *regula fidei* aus, welche in verschiedenen Formen, bald summarischer, bald ausführlicher, populärer oder subtiler, sich bei den verschiedenen Vätern findet [1]), und nach ihrer populären Form endlich im sogenannten apostolischen Symbol zur Ruhe kam, welches, in der Gestalt, in welcher es auch von der evangelischen Kirche aufgenommen worden ist, im zweiten, ausführlichsten, Artikel vom Sohn folgende Glaubensmomente hervorhebt: *et (credo) in Jesum Christum, filium ejus (Dei patris) unicum, Dominum nostrum; qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dextram Dei patris omnipotentis; inde venturus est, judicare vivos et mortuos.*

Neben dieser volksmäſsigen Form des Glaubensbekenntnisses in Bezug auf Christum gieng aber zugleich die Ausbildung einer schärferen theologischen Fassung desselben her, veranlaſst durch die Differenzen und Streitigkeiten, welche sich frühzeitig über einzelne Punkte desselben hervorthaten. Das Grundthema des christlichen Glaubens, das: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, oder: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, war von allen Seiten gefährdet, indem bald die Gottheit, bald

1) Iren. adv. haer. 1, 10. Tertull. de praescr. haer. 13, adv. Prax. 2, de veland. virg. 1. Orig. de principp. procem. 4.

die Menschheit, bald die wahre Vereinigung beider in Anspruch genommen wurde. Diejenigen zwar, welche, wie die Ebioniten, die Gottheit, oder, wie die doketischen Gnostiker, die Menschheit Christi durchaus aufhoben [2]), schlossen sich zu entschieden von der christlichen Gemeinschaft aus, welche ihrerseits den Grundsaz festhielt: daſs ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν [3]). Aber wenn etwa bloſs die Vollständigkeit der einen oder andern Natur geleugnet wurde, wenn Arius wohl ein göttliches, aber geschaffenes und dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen in Christo Mensch geworden sein lieſs [4]), wenn derselbe Christo zwar einen menschlichen Leib zuschrieb, in welchem aber die Stelle der Seele eben jenes höhere Wesen eingenommen habe [5]), und Apollinaris ausser dem Leib auch noch die Seele Jesu wahrhaft menschlich sein, und nur an die Stelle des dritten Princips im Menschen, des νοῦς, das göttliche Wesen treten lieſs [6]): so konnte solchen Ansichten schon eher ein Schein des Christlichen gegeben werden. Dennoch wies das Bewuſstsein der Kirche sowohl die arianische Vorstellung von einem in Jesu Mensch gewordnen Untergott neben andern minder wesentlichen Gründen auch deſswegen zurück, weil auf diese Weise in Christo nicht das anschaubare Ebenbild der Gottheit erschienen wäre [7]); als die arianisch-apollinaristische von einer der menschlichen ψυχή oder des menschlichen νοῦς ermangelnden Menschennatur Christi unter Andrem aus dem Grunde, weil nur durch

2) s. Münscher's Dogmengesch., herausgeg. von Cölln, 1, §. 78.
3) Iren. adv. haer. 3, 18, 7.
4) s. Münscher, §. 69 ff.
5) Ebendas. §. 79. Anm. 2.
6) Ebendas. Anm. 5.
7) Ebds. S. 235.

die Vereinigung mit einer ganzen und vollständigen Menschennatur diese nach allen Theilen habe erlöst werden können [8]).

Doch es konnte nicht bloſs die eine oder andere Seite im Wesen Christi zurückgestellt, sondern auch in Bezug auf ihre Vereinigung in ihm, und zwar wieder auf entgegengesezte Weise, gefehlt werden. Die andächtige Begeisterung Vieler glaubte, das neugeschlungene Band zwischen Himmel und Erde nicht eng genug anziehen zu können: in Christo wollten sie Gottheit und Menschheit nicht mehr unterscheiden, und erkannten in ihm, wie er als Eine Person erschienen war, auch nur Eine Natur, die des fleischgewordenen Gottessohnes, an [9]). Der Besonnenheit Anderer war eine solche Vermischung des Göttlichen und Menschlichen anstössig, es schien ihnen frevelhaft, zu sagen, daſs eine menschliche Mutter Gott geboren habe: nur den Menschen habe sie geboren, welchen sich der Sohn Gottes zum Tempel auserwählt hatte, und es seien in Christo zwei Naturen zwar der Verehrung nach verknüpft, aber dem Wesen nach noch immer verschieden [10]). Der Kirche schien auf beide Weise das Mysterium der Menschwerdung gefährdet: wurden beide Naturen bleibend getrennt gehalten, so war die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, der innerste Lebenspunkt des Christenthums, zerstört; wurde eine Vermischung angenommen, so war keine von beiden Naturen als solche einer Vereinigung mit der andern fähig, somit gleichfalls keine wahre Einheit beider erreicht. Beide Meinungen wurden daher, die leztere in Eutyches, für die erstere nicht ebenso mit Recht Nestorius, ver-

8) Gregor. Naz. Or. 51. p. 740. B. (bei Münscher, S. 275.): τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τῦτο καὶ σώζεται.

9) b. Münscher, §. 80 ff.

10) Ebendas.

dammt, und nachdem schon im nicänischen Symbol die wahre Gottheit Christi festgesezt worden war, nunmehr im chalcedonensischen auch seine wahre und vollständige Menschheit, und die Vereinigung beider Naturen in Einer unzertrennten Person, festgestellt [11]). Und als sich später über den Willen in Christo eine ähnliche Differenz hervorstellte, wie über seine Natur: so wurde auf dieselbe Weise entschieden, daſs in Christo als dem Gottmenschen zwei unterschiedene Willen, aber nicht uneins, sondern der menschliche dem göttlichen sich unterordnend, anzunehmen seien [12]).

Den Streitigkeiten über das Sein und Wesen Christi gegenüber gieng die Entwicklung der andern Seite, der Lehre von seinem Thun und Wirken, verhältniſsmäſsig still und friedlich vor sich. Die umfassendste Anschauung

---

11) — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένυ τῆς θεοτόκυ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριςὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίςως γνωριζόμενον· ὐδαμῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόςασιν συντρεχύσης· ὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρύμενον, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰ. Χ.

12) Die 6te ökumenische Synode zu Constantinopel sezte fest: δύο φυσικὰ θελήματα ὐχ ὑπεναντία, — ἀλλ᾽ ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτῦ θέλημα — καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.

davon war die, daſs der Sohn Gottes durch Annahme der Menschennatur diese geheiligt und vergöttlicht habe [13], wobei namentlich die Ertheilung der Unsterblichkeit hervorgehoben wurde [14], und in gemüthlicher Weise faſste man dieſs Verhältniſs auch so, Gott habe durch den zuvorkommenden Liebesbeweis, der in der Sendung seines Sohnes liege, die Menschen auf's kräftigste zur Gegenliebe erweckt [15]. An dieser Einen groſsen Wirkung des Erscheinens Christi wurden aber auch einzelne Seiten hervorgehoben: auf seine heilsame Lehre, sein erhabenes Beispiel aufmerksam gemacht [16], besonders aber auf den gewaltsamen Tod, den er erduldet hatte, Gewicht gelegt. Der Begriff der Stellvertretung, der schon im N. T. gegeben war, wurde weiter ausgeführt: der Tod Jesu bald als ein Lösegeld betrachtet, welches er dem Teufel für die durch die Sünde seiner Gewalt verfallene Menschheit gegeben habe, bald sollte Gott dadurch die Schuld abgetragen, und er in den Stand gesezt worden sein, unbeschadet seiner Wahrhaftigkeit die der Sünde gedrohten Strafen der Menschheit zu erlassen, weil Christus sie auf sich genommen hatte [17]. Diese leztere Vorstellung wurde durch Anselm in seiner Schrift: *Cur Deus homo*, zu der bekannten Satisfaktionstheorie ausgebildet, durch welche zugleich die Lehre von dem Erlösungsgeschäft Christi mit der von

---

13) Athanas. de incarn. 54: αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. Hilar. Pictav. de trin. 2, 24: humani generis causa Dei filius natus ex virgine est — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret. Andere Äusserungen der Art s. bei Münscher, §. 97. Anm. 10.

14) Münscher, §. 96. Anm. 5.

15) s. ebendas. S. 421.

16) Ebendas. §. 96.

17) Ebendas. §. 97.

seiner Person in die engste Verbindung gesezt wurde. Der Mensch ist Gott vollständigen Gehorsam schuldig; der Sünder aber — und dieſs sind alle Menschen — entzieht Gott die schuldige Leistung und Ehre. Da nun Gott eine Beleidigung seiner Ehre vermöge seiner Gerechtigkeit nicht dulden kann: so muſs entweder der Mensch freiwillig Gott wiedergeben, was Gottes ist, ja zur Genugthuung ihm noch mehr leisten, als er ihm entzogen hat, oder muſs Gott dem Menschen mit Gewalt nehmen, was des Menschen ist, d. h. die Glückseligkeit, zu der er geschaffen ist, ihm zur Strafe entziehen. Jenes zu thun ist der Mensch nicht im Stande; denn da er alles Gute, was er thun kann, Gott schuldig ist, um nicht in Sünde zu verfallen, so kann er nichts Gutes übrig haben, um durch diesen Überschuſs die begangene Sünde zu decken. Daſs andrerseits Gott durch ewige Strafen sich Genugthuung verschaffe, dagegen ist seine unveränderliche Güte, kraft welcher er den zur Seligkeit bestimmten Menschen auch wirklich zu dieser führen will. Dieſs kann aber vermöge der göttlichen Gerechtigkeit nicht geschehen, wenn nicht Genugthuung für den Menschen geleistet, und nach Maaſsgabe dessen, was Gott entzogen worden ist, ihm etwas gegeben wird, das gröſser ist, als Alles ausser Gott. Dieſs aber ist nur Gott selbst, und da andrerseits für den Menschen nur der Mensch genugthun kann: so muſs es ein Gottmensch sein, der die Genugthuung leistet. Diese kann näher nicht in thätigem Gehorsam, in sündlosem Leben, bestehen, weil dieſs jedes vernünftige Wesen Gott für sich selbst schon schuldig ist; aber den Tod, der Sünden Sold, auf sich zu nehmen, ist der Sündlose nicht schuldig, und besteht also die Genugthuung für die Sünde der Menschen im Tod des Gottmenschen, dessen Belohnung, weil er als Eins mit Gott nicht selbst belohnt werden kann, der Menschheit zu Gute kommt.

Dieses altkirchliche Lehrsystem über die Person und Thätigkeit Christi gieng auch in die Bekenntniſsschriften

der lutherischen Kirche über, und wurde von den Theologen derselben noch künstlicher ausgebildet[18]). Die Person Christi betreffend wurde an der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Einer Person festgehalten: im Akte derselben, der *unitio personalis*, welche mit der Empfängniſs zusammenfiel, war es die göttliche Natur des Sohnes Gottes, welche die menschliche zur Einheit ihrer Persönlichkeit aufnahm; der Zustand des Vereinigtseins, die *unio personalis*, sollte weder eine wesentliche, noch auch eine bloſs accidentelle, auch keine mystische, oder moralische, am wenigsten eine nur verbale, sondern eine reale und übernatürliche, ihrer Dauer nach aber eine ewige Vereinigung sein. Vermöge dieser Verbindung mit der göttlichen kommen der menschlichen Natur gewisse eigenthümliche Vorzüge zu, namentlich, was zunächst als Mangel erscheint, für sich unpersönlich zu sein, und nur in der Vereinigung mit der göttlichen Natur Persönlichkeit zu haben; ferner Sündlosigkeit, und die Möglichkeit, nicht zu sterben. Doch ausser diesen eigenthümlichen, hat die menschliche Natur Christi in ihrer Vereinigung mit der göttlichen auch gewisse von dieser geliehene Vorzüge. Das Verhältniſs der beiden Naturen ist nämlich nicht ein todtes und äusserliches, sondern eine gegenseitige Durchdringung, περιχώρησις, nicht die Verbindung zweier zusammengeleimten Bretter, sondern wie von Feuer und Metall im glühenden Eisen, oder wie im Menschen von Leib und Seele. Diese *communio naturarum* äussert sich als *communicatio idiomatum*, kraft welcher die menschliche Natur an den Vorzügen der göttlichen, die göttliche

18) vgl. Form. Concord., Epit. und sol. decl. VIII. p. 605 ff. und 761 ff. ed. Hase. Chemniz, de duabus naturis in Christo libellus, und loci theol., loc. 2, de filio. Gerhard, ll. th. 1, p. 640 ff. (ed. 1615.). Quenstedt, theol. didact. pol. P. 3. c. 3. Vgl. de Wette, bibl. Dogm. §. 64 ff.

an den die Erlösung betreffenden Thätigkeiten der menschlichen Theil nimmt. Dieses Verhältniſs spricht sich in den *propositionibus personalibus* und *idiomaticis* aus; jenes Sätze, in welchen das Concretum der einen Natur, d. h. die eine Natur, sofern sie in der Person Christi begriffen ist, von dem der andern prädicirt wird, wie 1 Kor. 15, 47: der zweite Adam ist der Sohn des Höchsten; dieses Sätze, in welchen theils Bestimmungen der einen oder andern Natur auf die ganze Person (*genus idiomaticum*), theils Thätigkeiten der ganzen Person auf die eine oder andere Natur (*genus apotelesmaticum*), theils endlich Attribute der einen Natur auf die andre übergetragen werden, was aber nur von der göttlichen auf die menschliche, nicht umgekehrt, möglich ist (*genus auchematicum*).

In der Bewegung seiner Person mit ihren zwei Naturen durch die verschiedenen Momente des Erlösungswerks hat Christus nach dem an Phil. 2, 6 ff. anschlieſsenden Ausdruck der Dogmatiker einen zweifachen Zustand, *statum exinanitionis und exaltationis*, durchlaufen. Sofern seine menschliche Natur in ihrer Vereinigung mit der göttlichen gleich bei der Empfängniſs in den Mitbesiz göttlicher Eigenschaften kam, aber von diesen während seines Erdenlebens keinen zusammenhängenden Gebrauch machte, so wird dieses irdische Leben Jesu bis zum Tod und Begräbniſs als ein Stand der Erniedrigung mit verschiedenen Stationen betrachtet, wogegen mit der Auferstehung, oder schon mit der Höllenfahrt, der Stand der Erhöhung eintrat, welcher mit der *sessio ad dextram patris* seine Vollendung erreichte.

Was das Werk Christi betrifft, so schreibt ihm die Dogmatik unsrer Kirche ein dreifaches Amt zu. Als Prophet hat er die höchste Wahrheit, den göttlichen Erlösungsrathschluſs, unter Bekräftigung durch Wunder, der Menschheit geoffenbart, und ist für deren Verkündigung noch immer besorgt; als Hoherpriester hat er theils in seinem

unsträflichen Wandel das Gesez an unsrer Statt erfüllt (*obedientia activa*), theils in seinem Leiden und Tod die Strafe getragen, die uns gebührte (*obedientia passiva*), und vertritt uns nun fortwährend bei dem Vater; als König endlich regiert er die Welt und insbesondre die Kirche, welche er aus den Kämpfen der Erde zur Herrlichkeit des Himmels führen, und durch Auferstehung und Weltgericht vollenden wird.

§. 142.

Bestreitung der kirchlichen Lehre von Christo.

In der Lehre von der Person Christi giengen schon die Reformirten nicht so weit wie die Lutheraner mit, indem sie deren lezte, kühnste Folgerung aus der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihr, die *communicatio idiomatum*, nicht zugaben. Die lutherischen Dogmatiker selbst lieſsen die Eigenschaften der menschlichen Natur sich nicht an die göttliche, und von dieser wenigstens nicht alle Eigenschaften, wie z. B. nicht die Ewigkeit, an die menschliche sich mittheilen [1]); was die Reformirten zu der Einwendung veranlaſste: die Mittheilung der Eigenschaften müsse eine gegenseitige und vollständige sein, oder sei sie gar keine; übrigens werde auch schon durch die bloſs einseitige Mittheilung von Eigenschaften einer unendlichen Natur an eine endliche diese nicht minder in ihrem Wesen aufgehoben, als jene, wenn sie von dieser Eigenschaften annehmen müſste [2]). Wenn sich hiegegen die lutherischen Dogmatiker dadurch zu decken suchten, daſs sie die eine Natur die Eigenschaften der andern nur so weit mitbesitzen lieſsen, *uti per suam indolem*

---

1) s. die dem locus de pers. et offic. Chr. angehängte Oratio bei Gerhard, a. a. O. p. 719 ff.

2) s. Gerhard, ll. th. 1, p. 685 ff. Marheineke, instit. symb. §. 71 f.

potest [3]): so war hiedurch die *communicatio idiomatum* in der That aufgehoben, wie sie denn auch selbst von den orthodoxen Dogmatikern nach Reinhard fast durchaus aufgegeben worden ist.

Aber auch die einfache Wurzel dieses verwickelten Idiomentausches, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu Einer Person, traf der Widerspruch. Schon die Socinianer leugneten sie, weil zwei Naturen, deren jede für sich schon eine Person ausmache, zumal wenn ihnen so entgegengesezte Eigenschaften zukommen, wie hier die eine unsterblich, die andere sterblich, die eine anfangslos, die andere entstanden sein solle, sich nicht zu einer Person vereinigen können [4]), und ihnen stimmen die Rationalisten bei, indem sie noch besonders hervorheben, theils daſs die kirchlichen Formeln, durch welche jene Vereinigung bestimmt werden solle, fast durchaus nur verneinend seien, und die Sache nicht anschaulich machen, theils daſs an einem Christus, der mit Hülfe einer einwohnenden göttlichen Natur dem Bösen widerstanden und sich ohne Sünde erhalten hätte, der von solcher Hülfe verlassene Mensch kein wahrhaftes Vorbild haben könnte [5]).

---

3) Reinhard, Vorles. über die Dogm., S. 354. Gemäss dem von den Reformirten gegen die Lutheraner geltend gemachten Grundsaz: nulla natura in se ipsam recipit contradictoria. Planck, Gesch. des protest. Lehrb. Bd. VI. S. 782.

4) Fausti Socini de Christi natura disputatio. Opp. Bibl. Fr. Pol. 1, p. 784. Catech. Racov. Q. 96 ff. Vgl. Marheineke, instit. symb. §. 96. Auch Spinoza, ep. 21. ad Oldenburg. Opp. ed. Gfrörer, p. 556, sagt: quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.

5) (Röhr) Briefe über den Rationalismus, S. 378 ff. Wegscheider, Inst. theol. §. 128. Bretschneider, Handb. der Dogm.

Das Wesentliche und Haltbare der rationalistischen Einwürfe gegen diese Lehre hat am schärfsten Schleiermacher zusammengestellt, und auch hierin, wie in vielen Stücken, die negative Kritik des kirchlichen Dogma zum Abschluſs geführt [6]). Vor Allem findet er bedenklich, daſs durch den Ausdruck: göttliche und menschliche Natur, Göttliches und Menschliches unter Eine Kategorie gestellt werde, und zwar unter die Kategorie von Natur, was doch wesentlich nur ein beschränktes, im Gegensaz begriffenes Sein bedeute. Dann aber, statt daſs sonst Eine Natur vielen Einzelwesen oder Personen gemeinsam sei, solle hier umgekehrt Eine Person an zwei verschiedenen Naturen Theil haben. Sei nun Person eine stetige Lebenseinheit, Natur aber der Inbegriff von Gesetzen, nach welchen die Lebenszustände sich verlaufen: so sei nicht zu begreifen, wie zwei durchaus verschiedene Systeme von Lebenszuständen in Einen Mittelpunkt zusammenlaufen können. Besonders klar wird nach Schleiermacher diese Undenkbarkeit in der Behauptung eines zweifachen Willens in Christo, welchem man folgerichtig auch einen doppelten Verstand zur Seite stellen müſste, wobei dann, wie Verstand und Wille die Persönlichkeit constituiren, die Zerspaltung Christi in zwei Personen entschieden wäre. Zwar sollen die

---

2, §. 137 ff.; auch Kant, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2tes Stück, 2ter Absch. b).

6) Glaubenslehre, 2, §§. 96—98. — Indem ich diese Schleiermacher'sche Kritik als vollkommen berechtigt anerkenne, stelle ich mich in direkten Widerspruch mit dem Urtheil von Rosenkranz, welcher (Jahrb. für wiss. Kritik, 1831. Dec. S. 935—41.) „seinen Unwillen nicht zurückhalten kann über die theologisch seichte und philologisch kleinlichte Manier, mit welcher Schleiermacher in diesem Lehrstück das Hauptdogma des christlichen Glaubens von der Menschwerdung Gottes zu untergraben sucht.“ Die Verwechslung, auf welcher dieses Urtheil beruht, wird sich weiter unten aufdecken.

beiden Willen immer dasselbe wollen: allein theils giebt dieſs nur moralische, nicht persönliche Einheit, theils ist es von göttlichem und menschlichem Willen nicht einmal möglich, indem ein menschlicher Wille, der wesentlich nur Einzelnes und eines um des andern willen will, mit einem göttlichen, dessen Gegenstand das Ganze in seiner Entwicklung ist, so wenig das Gleiche wollen kann, als ein discursiver menschlicher Verstand mit dem intuitiven göttlichen dasselbe denken; woraus zugleich von selbst hervorgeht, daſs eine Mittheilung der Eigenschaften zwischen den beiden Naturen sich nicht annehmen läſst.

Einer ähnlichen Kritik entgieng auch die Lehre von der Thätigkeit Christi nicht. Abgesehen von dem, was in formeller Hinsicht gegen die Eintheilung derselben in die drei Ämter eingewendet wurde, waren es im prophetischen hauptsächlich die Begriffe von Offenbarung und Wunder, die man in Anspruch nahm, weil sie weder objektiv mit richtigen Vorstellungen von Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniſs, noch subjektiv mit den Gesetzen des menschlichen Erkenntniſsvermögens sich zu vertragen schienen. Unmöglich könne der vollkommene Gott eine Natur geschaffen haben, die von Zeit zu Zeit einer ausserordentlichen Nachhülfe des Schöpfers bedürfte, noch insbesondere eine menschliche Natur, die nicht durch Entfaltung ihrer mitgegebenen Anlagen ihre Bestimmung zu erreichen vermöchte; unmöglich könne der Unveränderliche bald auf diese, bald auf jene Weise, das einemal mittelbar, das andremal unmittelbar, auf die Welt einwirken, sondern immer nur auf die gleiche, nämlich an sich und auf das Ganze unmittelbar, für uns aber und auf das Einzelne mittelbar. Eine Unterbrechung des Naturzusammenhangs und der Entwicklung der Menschheit durch unmittelbares Eingreifen Gottes anzunehmen, hieſse allem vernünftigen Denken entsagen; im einzelnen Fall aber sei eine Offenbarung und Wunder als solche nicht einmal zuverläſsig zu erkennen,

Digitized by Google

weil, um sicher zu sein, daſs gewisse Erscheinungen nicht aus den Kräften der Natur und den Anlagen des menschlichen Geistes hervorgegangen seien, eine vollständige Kenntniſs von diesen, und wie weit sie reichen, erfordert würde, deren der Mensch sich nicht rühmen kann [7]).

Doch der Hauptanstoſs wurde an dem hohenpriesterlichen Amte Jesu, an der Lehre von der Versöhnung, genommen. Zunächst war es die anthropopathische Färbung, welche dem Verhältniſs Gottes zur Sünde der Menschen im Anselmischen System gegeben war, was Einwürfe hervorrufen muſste. Wie es dem Menschen wohl anstehe, Beleidigungen ohne Rache zu verzeihen: so, meinte Socin, könne auch Gott ohne Genugthuung die Beleidigungen, welche ihm die Menschen durch ihre Sünden zufügen, vergeben [8]). Dieser Einwurf wurde von Hugo Grotius durch die Wendung beseitigt, daſs nicht gleichsam in Folge persönlicher Beleidigung, sondern um die Ordnung der moralischen Welt unverlezt zu erhalten, oder vermöge seiner *justitia rectoria*, Gott die Sünden nicht ohne Genugthuung vergeben könne [9]). Indeſs, die Nothwendigkeit einer Genugthuung auch zugegeben, schien doch der Tod Jesu eine solche nicht sein zu können. Während Anselm, und noch entschiedener Thomas von Aquino [10]), von einer *satisfactio superabundans* sprachen, leugnete Socin, daſs Christus auch nur gleichviel Strafe getragen habe, als die Menschen verdient hätten; denn die Menschen hätten, jeder einzelne, den ewigen Tod verdient,

7) Spinoza, tract. theol. polit. c. 6. p. 133. ed. Gfrörer, und ep. 23. ad Oldenburg. p. 558 f. Briefe über den Rat., 4ter, 5ter, 6ter, 12ter. Wegscheider, §§. 11. 12. Schleiermacher, §§. 14. 47.

8) Praelect. theol. c. 15.

9) In dem Werk: defensio fidei cath. de satisfactione Chr. adv. F. Socinum.

10) Summa, P. 3. Q. 48. A. 2.

folglich hätten ebensoviele Stellvertreter als Sünder den ewigen Tod erleiden müssen: wogegen nun der einzige Christus bloſs den zeitlichen Tod, überdieſs als Eingang zur höchsten Herrlichkeit, erduldet habe, und zwar nicht mit seiner göttlichen Natur, daſs man sagen könnte, dieses Leiden habe unendlichen Werth, sondern mit seiner menschlichen. Wenn hiegegen schon früher dem Thomas gegenüber Duns Scotus [11]), und nun wieder zwischen den Orthodoxen und den Socinianern Grotius und die Arminianer den Ausweg ergriffen, an sich zwar sei Christi Verdienst endlich gewesen, wie das Subjekt desselben, seine menschliche Natur, und daher zur Genugthuung für die Sünden der Welt unzureichend, aber Gott habe es aus freier Gnade für zureichend acceptirt: so folgte aus der Einräumung, daſs Gott mit unzulänglicher Genugthuung sich begnügen, also einen Theil der Schuld ohne Genugthuung vergeben könne, nothwendig, daſs er auch die ganze so zu vergeben im Stande sein müsse. Doch auch abgesehen von allen diesen näheren Bestimmungen wurde die Grundvorstellung selbst, daſs Jemand für Andere Sündenstrafen auf sich nehmen könne, als eine rohe Übertragung niedrigerer Verhältnisse auf höhere angegriffen. Sittliche Verschuldungen seien keine transmissible Verbindlichkeiten, es verhalte sich mit ihnen nicht, wie mit Geldschulden, wo es dem Gläubiger gleichgültig ist, wer sie bezahlt, wenn sie nur überhaupt bezahlt werden; der Sündenstrafe sei es vielmehr wesentlich, eben nur über den verhängt zu werden, der sich ihrer schuldig gemacht hat. Kann hienach der sogenannte leidende Gehorsam Christi kein stellvertretender gewesen sein: so noch weniger der

11) Comm. in Sentt. L. 3. Dist. 19.

12) s. ausser Socin besonders Kant, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2tes Stück, 1ter Abschn., c).

thätige, da er diesen als Mensch für sich selbst schon zu leisten schuldig war [13]).

In Betreff des königlichen Amtes Christi trat die Hoffnung auf seine einstige Wiederkunft zum Gericht im Bewuſstsein der Gemeinde in dem Maaſse zurück, als die Ansicht von einer gleich nach dem Tode jedes Einzelnen vollständig eintretenden Vergeltung erstarkte, wodurch jener allgemeine Gerichtsakt als überflüssig erscheinen muſste [14]).

§. 143.

Die Christologie des Rationalismus.

An die Stelle des kirchlichen Dogma von Christus, seiner Person und seiner Wirksamkeit, welches sie als in sich widersprechendes, nuzloses, ja der wahren moralischen Religiosität schädliches verwarfen, sezten nun die Rationalisten eine Lehre, welche, mit Vermeidung jener Widersprüche, Jesum doch noch als eine in gewissem Sinne göttliche Erscheinung festhalten, ja, recht erwogen, ihn weit erhabener hinstellen, und dabei die kräftigsten Antriebe zu praktischer Frömmigkeit enthalten sollte [1]).

Ein göttlicher Gesandter, ein besonderer Liebling und Pflegling der Gottheit, sollte Jesus bleiben, sofern er durch die Veranstaltung der Vorsehung mit einem ausgezeichneten Maaſse geistiger Vorzüge ausgerüstet, unter ein Volk und in ein Zeitalter versezt, und sein Lebensgang so geleitet wurde, wie es seiner Entwicklung zu dem, was er werden sollte, am günstigsten war; sofern namentlich gerade diejenige Todesart über ihn herbeigeführt wurde, welche die Wiederbelebung, von der das Gedeihen seines

13) Töllner, der thätige Gehorsam Christi untersucht. 1768.

14) Wegscheider, §. 199.

1) Vgl. über das Folgende besonders die Briefe über den Rat. S. 372 ff. Wegscheider, §§. 128. 133. 140.

ganzen Werkes abhieng, möglich, und Umstände, welche dieselbe wirklich machten. Glaubt hiemit, auf seine natürliche Begabung und seine äusseren Schicksale gesehen, die rationalistische Vorstellung von Christo hinter der orthodoxen nicht wesentlich zurückzubleiben, indem er auch ihr der erhabenste Mensch ist, der je auf Erden lebte, ein Heros, in dessen Schicksalen sich die Vorsehung im höchsten Grade verherrlichte: so glaubt sie, wenn auf die innere Entwicklung und freie Thätigkeit Jesu gesehen wird, die kirchliche Lehre wesentlich zu überbieten. Während der kirchliche Christus ein unfreies Automat sei, dessen Menschheit als todtes Organ des Göttlichen sich verhalte, sittlich vollkommen handle, weil sie nicht sündigen könne, und ebendefswegen weder sittliches Verdienst haben, noch Gegenstand der Achtung und Verehrung sein könne: habe nach rationalistischer Ansicht die Gottheit in Jesum nur die natürlichen Bedingungen dessen, was er werden sollte, gelegt, dafs er es aber wirklich wurde, sei das Resultat seiner freien Selbstthätigkeit gewesen. Seine bewunderungswürdige Weisheit habe er sich durch zweckmäfsige Anwendung seiner Verstandeskräfte und gewissenhafte Benützung der ihm zu Gebot stehenden Hülfsmittel, seine sittliche Gröfse durch eifrige Ausbildung seiner moralischen Anlagen, Bezähmung seiner sinnlichen Neigungen und Leidenschaften, und zarte Folgsamkeit gegen die Stimme seines Gewissens, erworben, und eben nur hierauf beruhe das Erhabene seiner Persönlichkeit, das Ermunternde seines Vorbildes.

Die Thätigkeit Jesu anlangend, hat er sich um die Menschheit vor Allem dadurch verdient gemacht, dafs er ihr eine Religionslehre mittheilte, welcher um ihrer Reinheit und Trefflichkeit willen mit Recht eine gewisse göttliche Kraft und Würde zugeschrieben wird, und dafs er diese durch das glänzende Beispiel seines eigenen Wandels auf die wirksamste Weise erläuterte und bekräftigte. Die-

ses prophetische Amt Christi ist bei Socinianern und Rationalisten der Mittelpunkt seiner Thätigkeit, auf welchen sie alles Andere, namentlich was die Kirchenlehre unter dem hohenpriesterlichen Amte begreift, immer wieder zurückführen. Der sogenannte thuende Gehorsam hat hier ohnehin nur als Beispiel Werth; aber auch der Tod Jesu sollte die Sündenvergebung nur durch Vermittlung der Besserung bewirken, entweder so, daſs er als Besiegelung seiner Lehre, und Vorbild aufopfernder Pflichterfüllung, den Tugendeifer belebe, oder so, daſs er als Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen, seiner Geneigtheit, dem Gebesserten zu vergeben, den sittlichen Muth erhebe [2]).

Wenn Christus nicht mehr gewesen ist und gethan hat, als diese rationalistische Lehre ihn sein und thun läſst: so sieht man nicht, wie die Frömmigkeit dazu kommt, ihn zu ihrem besondern Gegenstand zu machen, und die Dogmatik, eigene Sätze über ihn aufzustellen. Wirklich haben daher consequente Rationalisten erklärt, was die orthodoxe Dogmatik Christologie nenne, trete im rationalistischen System gar nicht als ein integrirender Theil desselben auf, da dieses System zwar aus einer Religion bestehe, die Christus gelehrt habe, nicht aber aus einer, deren Objekt er selbst wäre. Heiſse Christologie Messiaslehre: so sei diese nur eine Hülfslehre für die Juden gewesen; aber auch im edleren Sinn, als Lehre von dem Leben, den Thaten und Schicksalen Jesu als göttlichen Gesandten, gehöre sie nicht zum Glaubenssystem, da allgemeine religiöse Wahrheiten mit den Vorstellungen über die Person dessen, der sie zuerst ausgesprochen, ebensowenig zusammenhängen, als man in dem System der Leibniz-Wolfischen, oder Kantischen, oder Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie als philosophische Sätze dasjenige aufstelle, was man von der

2) s. die verschiedenen Ansichten bei Bretschneider, Dogm. 2, S. 353, systematische Entwicklung, §. 107.

Persönlichkeit ihrer Urheber zu halten habe. Nur zur Religionsgeschichte, nicht zur Religion könne das die Person und Wirksamkeit Jesu Betreffende gehören, und der Religionslehre nur entweder als geschichtliche Einleitung vorangeschickt, oder als erläuternder Nachtrag beigegeben werden [3].

Hiemit tritt nun aber der Rationalismus in offenen Widerstreit mit dem christlichen Glauben, indem er dasjenige, was diesem der Mittelpunkt und Eckstein ist, die Lehre von Christus, in den Hintergrund zu rücken, ja aus der Dogmatik zu verbannen sucht. Ebendamit aber ist auch die Unzulänglichkeit des rationalistischen Systems entschieden, weil es das nicht leistet, was jede Glaubenslehre leisten soll: dem Glauben, der ihr Gegenstand ist, erstlich den adäquaten Ausdruck zu geben, und ihn zweitens mit der Wissenschaft in ein — sei es positives, oder negatives — Verhältnifs zu setzen. Hier nun ist über dem Bestreben, den Glauben mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, der Ausdruck desselben verkümmert: denn ein Christus, nur als ausgezeichneter Mensch, macht zwar dem Begreifen keine Schwierigkeit, aber ist nicht derjenige, an welchen die Kirche glaubt.

§. 144.

Eine eklektische Christologie. Schleiermacher.

Beide Übelstände zu vermeiden, und die Lehre von Christo ohne Beeinträchtigung des Glaubens so zu fassen, dafs die Wissenschaft ihr nicht den Krieg zu erklären braucht [1], ist nun das Bestreben desjenigen Theologen gewesen, welcher einerseits die negative Kritik des Rationalismus gegen die Kirchenlehre vollständig in sich aufge-

---

3) Röhr, Briefe, S. 36. 405 ff.

1) Schleiermacher, über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben. Studien, 2, 3, S. 481 ff.

nommen, ja noch geschärft, andrerseits aber doch noch das Wesentliche des positiv christlichen Gehaltes, der dem Rationalismus verloren gegangen war, festzuhalten versucht hat, und daher Vielen in der lezten Zeit der Retter aus der Enge des Supranaturalismus und der Leere des Rationalismus geworden ist. Jene Vereinfachung des Glaubens bringt Schleiermacher dadurch zu Stande, daſs er weder protestantisch von der Schriftlehre, noch auch katholisch von den Bestimmungen der Kirche ausgeht, da er auf beide Weise einen bestimmt entwickelten Inhalt bekommen würde, der, in früheren Jahrhunderten entstanden, mit der heutigen Wissenschaft sich nothwendig verwickeln müſste: sondern er geht vom christlichen Bewuſstsein, von der inneren Erfahrung aus, die jeder über das, was er am Christenthum hat, in sich selber macht, und bekommt so einen Stoff, der als Gefühltes ein minder Bestimmtes ist, dem daher durch dialektische Entwicklung leichter eine Form gegeben werden kann, welche den Forderungen der Wissenschaft genugthut.

Als Glied der christlichen Gemeinde — dieſs ist der Ausgangspunkt der Schleiermacher'schen Christologie [2] — bin ich mir der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewuſst, d. h. ich fühle in dieser Gemeinschaft die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. Diese Einflüsse können von der christlichen Gemeinschaft nicht in der Art ausgehen, daſs die Wechselwirkung ihrer Mitglieder sie hervorbrächte; denn in jedem einzelnen von diesen ist Sünde und Unvollkommenheit gesezt, und das Zusammenwirken von Unreinen hat nie etwas Reines zum Resultat gehabt. Sondern der Einfluſs eines solchen muſs es sein, der einestheils jene Unsündlichkeit und Vollkommenheit als persönliche Eigenschaften besaſs, und anderntheils mit der

2) Glaubenslehre, 2, §§. 92—105.

christlichen Gemeinschaft in einem Verhältniſs steht, vermöge dessen diese Eigenschaften von ihm sich ihr mittheilen können: d. h., da vor dieser Mittheilung die christliche Gemeinschaft als solche nicht vorhanden gewesen sein kann, ihr Stifter war. Was wir in uns als Christen bewirkt finden, daraus schlieſsen wir, wie immer von der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird, auf die Wirksamkeit Christi zurück, und aus seiner Wirksamkeit auf seine Person, welche die Fähigkeit gehabt haben muſs, solches zu bewirken.

Näher ist nun, was wir in der christlichen Gemeinschaft in uns finden, eine Kräftigung des Gottesbewuſstseins in seinem Verhältniſs zum sinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Übermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöse Gefühl zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demselben hervorgehen zu lassen. Nach dem Obigen ist dieſs die Wirkung Christi auf uns, welcher die Kräftigkeit seines Gottesbewuſstseins uns mittheilt, von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und Sünde uns befreit, und hiemit der Erlöser ist. In dem Gefühl des gekräftigten Gottesbewuſstseins, welches der Christ in der Gemeinschaft mit seinem Erlöser hat, werden die Hemmungen seines natürlichen und geselligen Lebens nicht zugleich als Hemmungen des Gottesbewuſstseins empfunden; sie unterbrechen nicht die Seligkeit, welche er in seinem innersten religiösen Leben genieſst; was man sonst Übel und göttliche Strafen nennt, ist es für ihn nicht, und insofern es Christus ist, der ihn durch Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit hievon befreit, kommt diesem neben der erlösenden auch die versöhnende Thätigkeit zu. — Hienach allein ist denn auch die kirchliche Lehre von dem dreifachen Amte Christi zu verstehen. Prophet ist er, sofern er nicht anders, als durch das Wort, durch Selbstdarstellung überhaupt, die Menschheit an sich ziehen konnte: so

daſs der Hauptgegenstand seiner Lehre eben seine Person war; Hoherpriester und zugleich Opfer ist er, sofern er, der Sündlose, aus dessen Dasein sich daher auch kein Übel entwickeln konnte, in die Gemeinschaft des sündlichen Lebens der Menschheit eintrat, und die in demselben erzeugten Übel auf sich nahm, um sofort uns in die Gemeinschaft seines sündlosen und seligen Lebens aufzunehmen, d. h., Sünde und Übel auch in und für uns aufzuheben, und uns vor Gott rein darzustellen; König endlich ist er, sofern er diese Segnungen eben in Form eines Gemeinwesens, dessen Haupt er ist, an die Menschheit bringt.

Aus diesem nun, was Christus wirkt, ergiebt sich, was er gewesen ist. Verdanken wir ihm die immer steigende Kräftigung unsres Gottesbewuſstseins: so muſs dieſs in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen sein, so daſs es, oder Gott in Form des Bewuſstseins, das allein Wirksame in ihm war, und dieſs ist der Sinn des kirchlichen Ausdrucks, daſs Gott in Christo Mensch geworden ist. Wirkt ferner Christus in uns die immer vollständigere Überwindung der Sinnlichkeit: so muſs diese in ihm schlechthin überwunden gewesen sein, in keinem Augenblick seines Lebens kann das sinnliche Bewuſstsein dem Gottesbewuſstsein den Sieg streitig gemacht, nie ein Schwanken und Kampf in ihm stattgefunden haben, d. h. die menschliche Natur in ihm war unsündlich, und zwar in dem strengeren Sinn, daſs er, vermöge des wesentlichen Übergewichts der höheren Kräfte in ihm über die niederen, unmöglich sündigen konnte. Ist er durch diese Eigenthümlichkeit seines Wesens das Urbild, welchem seine Gemeinde sich immer nur annähern, nie über dasselbe hinauskommen kann: so muſs er doch — sonst könnte zwischen ihm und uns keine wahrhafte Gemeinschaft stattfinden — unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben, das Urbildliche muſs in ihm vollkommen geschichtlich geworden sein, jeder seiner geschichtlichen Mo-

Digitized by Google

mente zugleich das Urbildliche in sich getragen haben, um dieſs ist der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel, daſs die göttliche und menschliche Natur in ihm zu Einer Person vereinigt gewesen seien.

Nur so weit läſst sich die Lehre von Christo aus der inneren Erfahrung des Christen ableiten, und so weit widerstreitet sie, nach Schleiermacher, auch der Wissenschaft nicht: was im kirchlichen Dogma darüber hinausgeht, — und gerade das ist es, was die Wissenschaft anfechten muſs, – wie namentlich die übernatürliche Erzeugung Jesu und seine Wunder, auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt, so wie die Vorhersagungen von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von Christo aufgestellt werden. Denn derjenige, von dessen Einwirkung uns alle Kräftigung unsres Gottesbewuſstseins kommt, kann Christus gewesen sein, auch wenn er nicht leiblich auferstand und in den Himmel sich erhob u. s. f.: so daſs wir diese Thatsachen nicht deſswegen glauben, weil sie in unserer inneren Erfahrung mitgesezt wären, sondern nur weil sie in der Schrift stehen, also nicht sowohl auf religiöse und dogmatische, als vielmehr nur auf historische Weise.

Gewiſs ist diese Christologie eine sehr schöne Entwicklung, und in ihr, wie wir später sehen werden, das Möglichste geleistet, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als einem Individuum anschaulich zu machen [3]); allein wenn dieselbe Beides, sowohl den Glauben unverkürzt, als die Wissenschaft unverlezt zu erhalten meint: so muſs gesagt werden, daſs sie sich in Beidem täuscht [4]).

3) Auch hier befinde ich mich im Gegensaz gegen Rosenkranz, welcher a. a. O. die Schleiermacher'sche Christologie eine gequälte Entwicklung nennt.

4) Diess ist auch bereits in den namhaftesten Beurtheilungen des Schleiermacher'schen Systems zum Bewusstsein gekom-

Der Widerstreit mit der Wissenschaft knüpft sich zunächst an die Formel, in Christus sei das Urbildliche zugleich geschichtlich gewesen. Daſs dieſs ein gefährlicher Punkt sei, ist Schleiermacher'n selbst nicht entgangen. Kaum hat er den bezeichneten Saz aufgestellt, so sagt er sich auch schon, wie schwer es zu denken ist, daſs das Urbildliche in einem geschichtlichen Einzelwesen vollständig zur Wirklichkeit gekommen sein sollte, da wir das Urbild sonst nie in einer einzelnen Erscheinung, sondern nur in einem ganzen Kreise von solchen, die sich gegenseitig ergänzen, verwirklicht finden. Zwar soll nun die Urbildlichkeit Christi keineswegs auf die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens sich erstrecken, so daſs er auch für alles Wissen, oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwikkelt, urbildlich sein müſste, sondern nur für das Gebiet des Gottesbewuſstseins: allein dieſs ändert, wie Schmid mit Recht bemerkt, nichts, da auch das Gottesbewuſstsein in seiner Entwicklung und Erscheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen ist, und wenn auch nur in diesem Gebiete das Ideal in einer einzelnen historischen Person als wirklich anerkannt werden soll, dieſs nicht geschehen kann, ohne die Gesetze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbrechen. Doch dieſs schreckt Schleiermacher'n keineswegs zurück, sondern eben hier, meint er, sei der einzige Ort, wo die christliche Glaubenslehre dem Wunder in sich Raum geben müsse, indem die Entstehung der Person Christi nur als Resultat eines schöpferischen göttlichen Akts begriffen werden könne. Zwar soll nun das Wunderbare nur auf den ersten Eintritt Christi in die Reihe des Da-

---

men, vgl. Braniss, über Schleiermacher's Glaubenslehre; H. Schmid, über Schl. Glaubensl. S. 263 ff. Baur, die christl. Gnosis, S. 626 ff., und die angef. Recens. von Rosenkranz.

seienden beschränkt werden, und seine ganze weitere Entwicklung allen Bedingungen des endlichen Daseins unterworfen gewesen sein: aber dieſs Zugeständniſs kann den Riſs, der durch jene Behauptung in die ganze wissenschaftliche Weltansicht gemacht ist, nicht heilen, und am wenigsten können vage Analogieen etwas helfen, wie die: so gut es noch jezt möglich sei, daſs Materie sich balle und im unendlichen Raum zu rotiren beginne, müsse die Wissenschaft auch einräumen, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwicklung erklären können [5]).

Zumal man durch diese Vergleichung an das erinnert wird, was Braniss besonders geltend gemacht hat, daſs es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider wäre, den Anfangspunkt einer Reihe als ein Gröſstes zu denken, und also hier in Christo, dem Stifter des Gesammtlebens, das die Kräftigung des Gottesbewuſstseins zum Zwecke hat, die Kräftigkeit desselben als schlechthinige vorzustellen, was doch nur das unendliche Ziel der Entfaltung des von ihm gestifteten Gesammtlebens ist. Zwar giebt auch Schleiermacher in gewissem Sinn eine Perfektibilität des Christenthums zu: aber nicht über das Wesen Christi hinaus, sondern nur über seine Erscheinung. D. h., die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, der Sprache, in welcher er sich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb deren er stand, habe auch sein Denken und Thun afficirt, aber nur die Aussenseite: der innere Kern desselben sei dennoch wahrhaft urbildlich gewesen, und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Reden sich bewegte: so sei dieſs kein Hinausgehen über Christum,

5) Im 2ten Sendschreiben.

sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines inneren Wesens. Allein, wie Schmid gründlich nachgewiesen hat, ein geschichtliches Individuum ist eben nur das, was von ihm erscheint, sein inneres Wesen wird in seinen Reden und Handlungen erkannt, zu seiner Eigenthümlichkeit gehört die Bedingtheit durch Zeit- und Volksverhältnisse mit, und was hinter dieser Erscheinung als An sich zurückliegt, ist nicht das Wesen dieses Individuums, sondern die allgemeine menschliche Natur überhaupt, welche in den Einzelnen durch Individualität, Zeit und Umstände beschränkt, zur Wirklichkeit kommt. Über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgehen, heiſst also nicht zum Wesen Christi sich erheben, sondern zur Idee der Menschheit überhaupt, und wenn es Christus noch sein soll, dessen Wesen sich darstellt, wenn mit Wegwerfung des Temporellen und Nationalen das Wesentliche aus seiner Lehre und seinem Leben fortgebildet wird: so könnte es nicht schwer fallen, durch ähnliche Abstraktion auch einen Sokrates als denjenigen darzustellen, über welchen in dieser Weise nicht hinausgegangen werden könne.

Wie aber weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondre ein geschichtlicher Anfangspunkt zugleich urbildlich sein kann: so will auch, Christum bestimmt als Menschen gefaſst, die urbildliche Entwicklung und Beschaffenheit, welche ihm Schleiermacher zuschreibt, mit den Gesetzen des menschlichen Daseins sich nicht vertragen. Die Unsündlichkeit, als Unmöglichkeit des Sündigens gefaſst, wie sie in Christo gewesen sein soll, ist eine mit der menschlichen Natur ganz unvereinbare Eigenschaft, da dem Menschen vermöge seiner von sinnlichen wie vernünftigen Antrieben bewegten Freiheit die Möglichkeit des Sündigens wesentlich ist. Und wenn Christus sogar von allem innern Kampf, von jeder Schwankung des geistigen Lebens zwischen Gut und Böse, frei gewesen sein soll: so könnte er vollends kein Mensch wie wir gewesen sein,

da die Wechselwirkung, in welcher bei'm Menschen sowohl die innere Geisteskraft überhaupt mit der auf sie einwirkenden Auſsenwelt, als insbesondre die höhere, religiössittliche Kraft mit der sinnlichen Geistesthätigkeit steht, nothwendig als Kampf zur Erscheinung kommt [6].

So wenig aber auf dieser Seite der Wissenschaft, so wenig thut die in Rede stehende Christologie auf der andern Seite dem Glauben genug. Um von denjenigen Punkten abzusehen, wo sie für die kirchlichen Bestimmungen wenigtens annehmliche Surrogate zu bieten weiſs, über welche sich jedoch gleichfalls streiten lieſse, ob sie völligen Ersaz gewähren [7], tritt dieſs am schreiendsten in der Behauptung hervor, die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt gehören nicht wesentlich zum christlichen Glauben. Während doch der Glaube an die Auferstehung Christi der Grundstein ist, ohne welchen die christliche Gemeinde sich nicht hätte aufbauen können, auch jezt noch der christliche Festcyclus, die äussere Darstellung des christlichen Bewuſstseins, keine tödtlichere Verstümmelung erleiden könnte, als wenn aus demselben das Osterfest ausgebrochen würde; überhaupt im Glauben der Gemeinde der gestorbene Christus nicht sein könnte, was er ist, wenn er nicht zugleich der Wiedererstandene wäre.

Zeigt sich an der Schleiermacher'schen Lehre von der Person und den Zuständen Christi besonders ihre doppelte Unzulänglichkeit, in Bezug auf Kirchenglauben und Wisschaft: so wird aus der Lehre von der Wirksamkeit Christi erhellen, daſs, um dem ersteren nur so weit genug zu thun, als hier geschieht, ein solcher Widerspruch gegen die Grundsätze der lezteren gar nicht nöthig, sondern ein leichteres Verfahren möglich war. Nämlich bloſs auf den

6) Schmid, a. a. O.

7) Vgl. Rosenkranz a. a. O. S. 935 ff.

Rückschluſs von der innern Erfahrung des Christen, als der Wirkung, auf die Person Christi, als die Ursache, gegründet, steht die SCHLEIERMACHER'sche Christologie auf schwachen Füſsen, indem nicht bewiesen werden kann, daſs jene innere Erfahrung nur dann sich erklären lasse, wenn ein solcher Christus wirklich gelebt hat. SCHLEIERMACHER selbst hat den Ausweg bemerkt, daſs man ja sagen könnte, nur veranlaſst durch Jesu relative Vortrefflichkeit habe die Gemeinde ein Ideal absoluter Vollkommenheit entworfen, und auf den historischen Christus übergetragen, aus welchem sie nun fortwährend ihr Gottesbewuſstsein stärke und neu belebe: doch diesen Ausweg soll die Bemerkung abschneiden, die sündhafte Menschheit habe vermöge des Zusammenhangs von Willen und Verstand gar nicht das Vermögen, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen. Allein, wie treffend bemerkt worden ist, wenn SCHLEIERMACHER für die Entstehung seines wirklichen Christus ein Wunder postulirt: so könnten ja wir für die Entstehung des Ideals von einem Christus in der menschlichen Seele dasselbe Recht in Anspruch nehmen [8]). Indeſs, es ist gar nicht einmal wahr, daſs die sündhafte menschliche Natur zur Erzeugung eines sündlosen Urbilds unfähig ist. Wird unter diesem Ideal nur die allgemeine Vorstellung verstanden: so ist vielmehr mit dem Bewuſstsein der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit die Vorstellung des Vollkommenen und Sündlosen ebenso nothwendig gegeben, wie mit dem der Endlichkeit die des Unendlichen, indem beide Vorstellungen sich gegenseitig bedingen, die eine ohne die andere gar nicht möglich ist. Ist aber die concrete Ausführung des Bildes mit den einzelnen Zügen gemeint: so kann man zugeben, daſs einem sündhaften Individuum und Zeitalter diese Ausmalung nicht fleckenlos gelingen kann; allein dessen ist ein solches Zeitalter, weil es selbst nicht

8) BAUR, a. a. O. S. 653.

darüber hinaus ist, sich nicht bewuſst, und wenn das Bild nur skizzenhaft ausgeführt ist, und der Beleuchtung noch viel Spielraum läſst: so kann es leicht auch von einer späteren, scharfsichtiger gewordenen Zeit, so lange sie den guten Willen der günstigsten Beleuchtung hat, noch als fleckenlos betrachtet werden.

Hiemit sehen wir, was an dem Vorwurf ist, der Schleiermacher'n so ungehalten machte, daſs sein Christus kein historischer, sondern ein idealer sei: er ist ungerecht, wenn auf die Meinung Schleiermacher's gesehen wird, denn er glaubte steif und fest, der Christus, wie er ihn construirte, habe wirklich so gelebt; aber gerecht ist er einerseits in Bezug auf den geschichtlichen Thatbestand, weil ein solcher Christus immer nur in der Idee vorhanden gewesen ist, in welchem Sinn freilich dem kirchlichen System derselbe Vorwurf noch stärker gemacht werden müſste, weil sein Christus noch viel weniger existirt haben kann; gerecht endlich rücksichtlich der Consequenz des Systems, indem, um das zu bewirken, was Schleiermacher ihn bewirken läſst, kein anderer Christus nöthig, und nach den Schleiermacher'schen Grundsätzen über das Verhältniſs Gottes zur Welt, des Übernatürlichen zum Natürlichen, auch kein andrer möglich ist, als ein idealer — und in diesem Sinne trifft der Vorwurf die Schleiermacher'sche Glaubenslehre specifisch, da nach den Prämissen der Kirchenlehre allerdings ein historischer Christus sowohl möglich als nothwendig war.

§. 145.

Die Christologie, symbolisch gewendet. Kant. de Wette.

Ist hiemit der Versuch gescheitert, das Urbildliche in Christo mit dem Geschichtlichen zusammenzuhalten: so scheiden sich diese beiden Elemente, das leztere fällt als natürliches Residuum zu Boden, das erstere aber steigt als reines Sublimat in den Äther der Ideenwelt empor. Ge-

Digitized by Google

schichtlich kann Jesus nichts Anderes gewesen sein, als eine zwar sehr ausgezeichnete, aber darum doch der Beschränktheit alles Endlichen unterworfene Persönlichkeit: vermöge dieser ausgezeichneten Persönlichkeit aber regte er das religiöse Gefühl so mächtig an, daſs dieses in ihm ein Ideal der Frömmigkeit anerkannte; wie denn überhaupt eine historische Thatsache oder Person nur dadurch Grundlage einer positiven Religion werden kann, daſs sie in die Sphäre des Idealen erhoben wird [1]).

Schon Spinoza hatte diese Unterscheidung gemacht in der Behauptung, den historischen Christus zu kennen, se zur Seligkeit nicht nothwendig, wohl aber den idealen die ewige Weisheit Gottes nämlich, welche sich in allen Dingen, im Besondern im menschlichen Gemüth, und allerdings in ausgezeichnetem Grad in Jesu Christo geoffenbart habe, und welche allein den Menschen belehre, was wahr und falsch, gut und böse sei [2]).

Auch nach Kant darf es nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, daſs man glaube, es habe einmal einen Menschen gegeben, der durch seine Heiligkeit und sein Verdienst sowohl für sich als auch für alle andern genuggethan habe; denn davon sage uns die Vernunft nichts; wohl aber sei es allgemeine Menschenpflicht, zu dem Ideal der moralischen Vollkommenheit, welches in der Vernunft liege, sich zu erheben, und durch dessen Vorhaltung sich sittlich kräftigen zu lassen: nur zu diesem

1) So Schmid, a. a. O. S. 267.

2) Ep. 21. ad Oldenburg. Opp. ed. Gfrörer, p. 556: — dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, h. e. Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.

moralischen, nicht zu jenem historischen Glauben sei der Mensch verpflichtet [3]).

Auf dieses Ideal sucht nun KANT die einzelnen Züge der biblischen und kirchlichen Lehre von Christo umzudeuten. Die Menschheit oder das vernünftige Weltwesen überhaupt in seiner ganzen sittlichen Vollkommenheit ist es allein, was eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann; diese Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ist in Gott von Ewigkeit her, sie geht von seinem Wesen aus, und ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um dessen willen, Alles gemacht ist, in welchem Gott die Welt geliebt hat. Sofern von dieser Idee der moralischen Vollkommenheit der Mensch nicht selbst der Urheber ist, sondern sie in ihm Plaz genommen hat, ohne daſs man begriffe, wie seine Natur für sie habe empfänglich sein können: so läſst sich sagen, daſs jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daſs es die Menschheit angenommen habe, und diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden. Dieses Ideal der moralischen Vollkommenheit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist, können wir uns nicht anders vorstellen, als in Form eines Menschen, und zwar, weil wir uns von der Stärke einer Kraft, und so auch der sittlichen Gesinnung, keinen Begriff machen können, als wenn wir sie mit Hindernissen ringend, und unter den gröſsten Anfechtungen dennoch überwindend uns vorstellen, eines solchen Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, und durch Lehre und Beispiel das Gute in gröſstmöglichem Umfang um sich her

3) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, drittes Stück, 1te Abthl. VII.

auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die stärksten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen zu übernehmen bereitwillig wäre.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um dieselbe zum verbindenden Vorbild für uns zu machen, da sie als solches schon in unserer Vernunft liegt. Auch bleibt dieses Urbild wesentlich nur in der Vernunft, weil ihm kein Beispiel in der äusseren Erfahrung adäquat sein kann, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf nur mit schwankender Gewiſsheit schlieſsen läſst. Da jedoch diesem Urbilde alle Menschen gemäſs sein sollten, und folglich es auch können müssen: so bleibt immer möglich, daſs in der Erfahrung ein Mensch vorkomme, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines gottwohlgefälligen Menschen gebe; doch auch in dieser Erscheinung des Gottmenschen wäre nicht eigentlich das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, Objekt des seligmachenden Glaubens, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir jener Erscheinung unterlegten, weil wir sie demselben gemäſs fänden, aber freilich immer nur in soweit, als dieſs in äusserer Erfahrung erkannt werden kann. Weil wir alle, obwohl natürlich erzeugte Menschen, uns verbunden und daher im Stande fühlen, selbst solche Beispiele abzugeben: so haben wir keine Ursache, in jenem musterhaften Menschen einen übernatürlich erzeugten zu erblicken; ebensowenig hat er zu seiner Beglaubigung Wunder nöthig, sondern neben dem moralischen Glauben an die Idee ist nur noch die historische Wahrnehmung erforderlich, daſs sein Lebenswandel ihr gemäſs sei, um ihn als Beispiel derselben zu beglaubigen.

Derjenige nun, welcher sich einer solchen morali-

schen Gesinnung bewuſst ist, daſs er gegründetes Vertrauen auf sich setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie an dem Urbilde der Menschheit als Probierstein seiner moralischen Gesinnung vorgestellt werden, diesem unwandelbar anhängig und in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch allein ist befugt, sich für einen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu halten. Um zu solcher Gesinnung sich zu erheben, muſs der Mensch vom Bösen ausgehen, den alten Menschen ausziehen, sein Fleisch kreuzigen; eine Umänderung, welche wesentlich mit einer Reihe von Schmerzen und Leiden verbunden ist. Diese hat der alte Mensch als Strafen verdient: sie treffen aber den neuen, indem der Wiedergeborene, der sie auf sich nimmt, nur noch physisch, seinem empirischen Charakter nach, als Sinnenwesen, der alte bleibt, moralisch aber, als intelligibles Wesen, in seiner veränderten Gesinnung, ein neuer Mensch geworden ist. Sofern er nun in der Sinnesänderung die Gesinnung des Sohnes Gottes in sich aufgenommen hat, so kann, was eigentlich ein Stellvertreten des alten Menschen für den neuen ist, als Stellvertretung des Sohnes Gottes, wenn man die Idee personificirt, vorgestellt und gesagt werden, dieser selbst trage für den Menschen, für alle, die an ihn praktisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thue durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und mache als Sachverwalter, daſs sie hoffen können, vor dem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, indem das Leiden, welches der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muſs, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird 4).

---

4) a. a. O. 2tes Stück, 1ter Abschn. 3tes Stück, 1te Abthlg.

Auch Kant, wie Schleiermacher, dessen Christologie überhaupt in manchen Beziehungen an die Kantische erinnert [5]), kommt in der Aneignung der kirchlichen Christologie nur bis zum Tod Christi: von seiner Auferstehung und Himmelfahrt aber sagt er, sie können zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht benüzt werden, weil sie auf Materialität aller Weltwesen führen würden. Wie er indeſs auf der andern Seite diese Thatsachen doch wieder als Symbole von Vernunftideen, als Bilder des Eingangs in den Siz der Seligkeit, d. h. in die Gemeinschaft mit allen Guten, gelten läſst: so hat noch bestimmter Tieftrunk erklärt, ohne die Auferstehung würde die Geschichte Jesu sich in ein widriges Ende verlieren, das Auge sich mit Wehmuth und Widerwillen von einer Begebenheit abwenden, in welcher das Muster der Menschheit als Opfer unheiliger Wuth fiele, und die Scene sich mit seinem ebenso unschuldigen, als schmerzlichen Tod beschlöſse; es müsse der Ausgang dieser Geschichte mit der Erfüllung der Erwartung gekrönt sein, zu welcher sich die moralische Betrachtung eines jeden unwiderstehlich hingezogen fühle: mit dem Übergang in eine vergeltende Unsterblichkeit [6]).

Auf ähnliche Weise schrieb de Wette, wie jeder Geschichte, und insbesondere der Religionsgeschichte, so auch der evangelischen, einen symbolischen, idealen Charakter zu, vermöge dessen sie Ausdruck und Abbild des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeiten sei. Die Geschichte von der wunderbaren Erzeugung Jesu stelle den göttlichen Ursprung der Religion dar; die Erzählungen von seinen Wunderthaten die selbstständige Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens; seine Auferstehung sei das Bild des

5) Wie diess Baur nachweist, christl. Gnosis, S. 660 ff.

6) Censur des christl. protestantischen Lehrbegriffs, 3, S. 180.

Siegs der Wahrheit, das Vorzeichen des künftig zu vollendenden Triumphs des Guten über das Böse; seine Himmelfahrt das Symbol der ewigen Herrlichkeit der Religion. Die religiösen Grundideen, welche Jesus in seiner Lehre ausgesprochen, drücken sich ebenso klar in seiner Geschichte aus. Sie ist Ausdruck der Begeisterung, in dem muthvollen Wirken Jesu und der siegreichen Gewalt seiner Erscheinung; der Resignation, in seinem Kampf mit der Bosheit der Menschen, der Wehmuth seiner warnenden Reden, und vor Allem in seinem Tode; Christus am Kreuz ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit: wir sollen uns alle mit ihm kreuzigen, um mit ihm zu neuem Leben aufzustehen. Endlich die Idee der Andacht ist der Grundton der Geschichte Jesu, indem jeder Moment seines Lebens dem Gedanken an seinen himmlischen Vater gewidmet ist [7]).

Besonders klar hatte schon früher Horst diese symbolische Ansicht von der Geschichte Jesu ausgesprochen. Ob Alles, was von Christo erzählt wird, sagt er, genau so als Geschichte vorgefallen ist, das kann uns jezt ziemlich gleichgültig sein, auch können wir es nicht mehr ausmitteln. Ja, wenn wir es uns gestehen wollen, so ist dem gebildeten Theil der Zeitgenossen dasjenige, was den altgläubigen Christen heilige Geschichte war, nur noch Fabel: die Erzählungen von Christi übernatürlicher Geburt, von seinen Wundern, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, müssen, als den Gesetzen unsres Erkenntniſsvermögens widersprechend, verworfen werden. Aber man fasse sie nur nicht mehr bloſs verständig, als Geschichte, sondern mit Gefühl und Phantasie, als Dichtung, auf: so wird man finden, daſs nichts in diesen Erzählungen willkührlich gemacht ist, sondern Alles seine Anknüpfungspunkte

7) Religion und Theologie, 2ter Abschnitt, Kap. 3. Vgl. bibl. Dogmatik, §. 255; kirchliche, §. 64 ff.

in dem Tiefsten und Gottverwandten des menschlichen Gemüthes hat. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, läſst sich an die Geschichte Christi Alles anknüpfen, was für das religiöse Vertrauen wichtig, für den reinen Sinn belebend, für das zarte Gefühl anziehend ist. Es ist jene Geschichte eine heilig schöne Dichtung des allgemeinen Menschengeschlechts, in der sich alle Bedürfnisse unseres religiösen Triebs vereinigen, und dieſs ist eben die höchste Ehre und der stärkste Beweis für die allgemeine Gültigkeit des Christenthums. Die Geschichte des Evangeliums ist im Grunde die Geschichte der idealisch gedachten allgemeinen Menschennatur, und zeigt uns in dem Leben des Einzigen, was der Mensch sein soll, und mit ihm verbunden durch Befolgung seiner Lehre und seines Beispiels wirklich werden kann. Dabei wird nicht geleugnet, daſs dem Paulus, Johannes, Matthäus und Lukas das Thatsache und gewisse Geschichte war, was uns jezt nur noch als heilige Dichtung erscheinen kann. Aber es war ihnen auf ihrem Standpunkt aus eben dem inneren Grunde heilige Thatsache und Geschichte, aus welchem es uns jezt auf unserem Standpunkt heilige Mythe und Dichtung ist. Nur die Ansichten sind verschieden: die menschliche Natur, und in ihr der religiöse Trieb, bleibt immer derselbe. Jene Männer bedurften in ihrer Welt, zur Belebung der religiösen und moralischen Anlagen in den Menschen ihrer Zeit, Geschichten und Thatsachen, deren innersten Kern aber Ideen bildeten: uns sind die Thatsachen veraltet und zweifelhaft geworden, und nur noch um der zum Grunde liegenden Ideen willen die Erzählungen davon ein Gegenstand der Verehrung [8]).

Diese Ansicht traf zunächst von Seiten des kirchlichen Bewuſstseins der Vorwurf, daſs sie statt des Reichthums

8) Ideen über Mythologie u. s. w. in Henke's neuem Magazin, 6, S. 454 ff. vgl. Henke's Museum, 3, S. 455.

göttlicher Realität, wie sie der Glaube in der Geschichte Christi findet, eine Sammlung leerer Ideen und Ideale unterschiebe, statt ein trostreiches Sein zu gewähren, es bei'm drückenden Sollen bewenden lasse. Für die Gewiſsheit, daſs Gott sich einmal wirklich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, bietet die Anmahnung schlechten Ersaz, daſs der Mensch göttlichen Sinnes werden solle; für die Beruhigung, welche dem Gläubigen die durch Christum vollbrachte Erlösung gewährt, ist ihm die Veranschaulichung der Pflicht kein Äquivalent, sich selbst von der Sünde loszumachen. Aus der versöhnten Welt, in welche ihn das Christenthum versezt, wird der Mensch durch diese Ansicht in eine unversöhnte zurückgeworfen, aus einer seligen in eine unselige; denn wo die Versöhnung erst zu vollbringen, die Seligkeit erst zu erringen ist, da ist vor der Hand noch Feindschaft und Unseligkeit. Und zwar ist die Hoffnung, aus dieser je ganz herauszukommen, nach den Principien dieser Ansicht, welche zur Idee nur eine unendliche Annäherung kennt, eine täuschende; denn das nur im endlosen Progreſs zu Erreichende ist in der That ein Unerreichbares.

Doch nicht allein der Glaube, sondern auch die Wissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung hat diesen Standpunkt unzureichend befunden. Sie hat erkannt, daſs, die Ideen zum bloſsen Sollen machen, dem kein Sein entspreche, sie aufheben heiſse: wie das Unendliche als bleibendes Jenseits des Endlichen festhalten, es verendlichen; sie hat begriffen, daſs das Unendliche im Setzen und Wiederaufheben des Endlichen sich selbst erhält, die Idee in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht, daſs nichts werden kann, was nicht an sich schon ist: also auch vom Menschen sich nicht verlangen läſst, sich mit Gott zu versöhnen und göttlichen Sinnes zu werden, wenn diese Versöhnung und Vereinigung nicht an sich schon vollbracht ist.

§. 146.

Die speculative Christologie.

Schon Kant hatte gesagt, das gute Princip sei nicht bloſs zu einer gewissen Zeit, sondern vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen und Schelling stellte den Saz auf: die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit [1]). Aber während der erstere unter jenem Ausdruck nur die moralische Anlage verstanden hatte, welche mit ihrem Ideal und ihrem Sollen von jeher dem Menschen eingepflanzt gewesen sei: verstand der leztere unter dem menschgewordenen Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es im Menschen zum Bewuſstsein kommt, und in seinem Unterschied von dem Unendlichen, mit dem es doch Eins ist, als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint.

In der neuesten Philosophie ist dieſs weiter so ausgeführt worden [2]). Wenn Gott als Geist ausgesprochen wird, so liegt darin, da auch der Mensch Geist ist, bereits, daſs beide an sich nicht verschieden sind. Näher ist in der Erkenntniſs Gottes als Geistes, da der Geist wesentlich dieſs ist, in der Unterscheidung seiner von sich identisch mit sich zu bleiben, im Andern seiner sich selbst zu haben, dieſs enthalten, daſs Gott nicht als sprödes Unendliche ausser und über dem Endlichen verharrt, sondern in dasselbe eingeht, die Endlichkeit, die Natur und den menschlichen Geist, nur als seine Entäusserung sezt, aus der er ebenso ewig wieder in die Einheit mit sich

1) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, S. 192.

2) Hegel's Phänomenologie des Geistes, S. 561 ff.; desselben Vorlesungen über die Philos. der Relig. 2, S. 234 ff. Marheineke, Grundlehren der christl. Dogmatik, S. 174 ff. Rosenkranz, Encyklopädie der theol. Wissenschaften, S. 38 ff. 148 ff.

selbst zurückkehrt. So wenig der Mensch als bloſs endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat: so wenig hat Gott als bloſs unendlicher, in seiner Unendlichkeit sich abschlieſsender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschlieſst: wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch; weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist.

Sind Gott und Mensch an sich Eins, und ist die Religion die menschliche Seite, das werdende Bewuſstsein dieser Einheit: so muſs diese in der Religion auch für den Menschen werden, in ihm zum Bewuſstsein und zur Wirklichkeit kommen. Freilich, so lange der Mensch sich selbst noch nicht als Geist weiſs, kann er auch Gott noch nicht als Menschen wissen; ist er noch natürlicher Geist, so wird er die Natur vergöttern; als gesezlicher Geist, der seine Natürlichkeit nur erst auf äusserliche Weise bemeistert, wird er Gott als Gesezgeber sich gegenüberstellen; aber sind nur einmal im Gedränge der Weltgeschichte beide, jene Natürlichkeit ihres Verderbens, diese Gesezlichkeit ihres Unglücks, inne geworden: so wird sowohl jene das Bedürfniſs empfinden, einen Gott zu haben, der sie über sich erhebe, als diese einen, der sich zu ihr herunterlasse. Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, daſs Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechtes ist, als ihre Religion zu haben: so muſs, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewuſstsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise, als sinnliche Gewiſsheit, erscheinen,

d. h. es muſs ein menschliches Individuum auftreten, welches als der gegenwärtige Gott gewuſst wird. Sofern dieser Gottmensch das jenseitige göttliche Wesen und das diesseitige menschliche Selbst in Eins zusammenschlieſst, kann von ihm gesagt werden, daſs er den göttlichen Geist zum Vater, und eine menschliche Mutter habe; sofern sein Selbst sich nicht in sich, sondern in die absolute Substanz reflektirt, nichts für sich, sondern nur für Gott sein will, ist er der Sündlose und Vollkommene; als Mensch von göttlichem Wesen ist er die Macht über die Natur und Wunderthäter; aber als Gott in menschlicher Erscheinung ist er von der Natur abhängig, ihren Bedürfnissen und Leiden unterworfen, befindet sich im Stand der Erniedrigung. Wird er der Natur auch den lezten Tribut bezahlen müssen? Hebt die Thatsache, daſs die menschliche Natur dem Tod verfällt, nicht die Meinung wieder auf, daſs sie an sich Eins mit der göttlichen sei? Nein: der Gottmensch stirbt, und zeigt dadurch, daſs es Gott mit seiner Menschwerdung Ernst ist; daſs er zu den untersten Tiefen der Endlichkeit herabzusteigen nicht verschmäht, weil er auch aus diesen den Rückweg zu sich zu finden weiſs, auch in der völligsten Entäusserung mit sich identisch zu bleiben vermag. Näher, sofern der Gottmensch als der in seine Unendlichkeit reflektirte Geist den Menschen als an ihrer Endlichkeit festhaltenden gegenübersteht: ist hiemit ein Gegensaz und Kampf gesezt, und der Tod des Gottmenschen als gewaltsamer, durch der Sünder Hände, bestimmt, wodurch zu der physischen Noth noch die moralische der Schmach und Beschuldigung des Verbrechens kommt. Findet so Gott den Weg vom Himmel bis zum Grabe: so muſs für den Menschen auch aus dem Grabe der Weg zum Himmel zu finden sein; das Sterben des Lebensfürsten ist das Leben des Sterblichen. Schon durch sein Eingehen in die Welt als Gottmensch zeigte sich Gott mit der Welt versöhnt: näher

Digitized by Google

aber, indem er sterbend seine Natürlichkeit abstreifte, zeigte er den Weg, wie er die Versöhnung ewig zu Stande bringt, nämlich durch Entäusserung zur Natürlichkeit und Wiederaufhebung derselben identisch mit sich zu bleiben. Insofern der Tod des Gottmenschen nur Aufhebung seiner Entäusserung und Niedrigkeit ist, ist er in der That Erhöhung und Rückkehr zu Gott, und so folgt auf den Tod wesentlich die Auferstehung und Himmelfahrt.

Indem der Gottmensch, welcher während seines Lebens den mit ihm Lebenden sinnlich als ein Andrer gegenüberstand, durch den Tod ihren Sinnen entnommen wird, geht er in ihre Vorstellung und Erinnerung ein, wird somit die in ihm gesezte Einheit des Göttlichen und Menschlichen allgemeines Bewuſstsein, und die Gemeinde muſs die Momente seines Lebens, welche er äusserlich durchlief, in sich auf geistige Weise wiederholen. Im Natürlichen sich schon vorfindend, muſs der Glaubige, wie Christus, dem Natürlichen — aber nur innerlich, wie er äusserlich — sterben, geistig, wie Christus leiblich, sich kreuzigen und begraben lassen, um durch Aufhebung der Natürlichkeit mit sich als Geist identisch zu sein, und an Christi Seligkeit und Herrlichkeit Antheil zu bekommen.

§. 147.

Leztes Dilemma.

Hiemit scheint auf höhere Weise, aus dem Begriff Gottes und des Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältniſs heraus, die Wahrheit der kirchlichen Vorstellung von Christus bestätigt, und so zum orthodoxen Standpunkt, wiewohl auf umgekehrtem Wege, zurückgelenkt zu sein; wie nämlich dort aus der Richtigkeit der evangelischen Geschichte die Wahrheit der kirchlichen Begriffe von Christo deducirt wurde: so hier aus der Wahrheit der Begriffe die Richtigkeit der Historie. Das Vernünftige ist auch wirklich, die Idee nicht ein Kantisches Sollen bloſs, son-

dern ebenso ein Sein; als Vernunftidee nachgewiesen also muſs die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auch ein geschichtliches Dasein haben. Die Einheit Gottes mit dem Menschen, sagt daher Marheineke [1]), ist in der Person Jesu Christi offenbar und wirklich als ein Geschehensein; in ihm war, nach Rosenkranz [2]), die göttliche Macht über die Natur concentrirt, er konnte nicht anders wirken, als wunderbar, und das Wunderthun, was uns befremdet, war ihm natürlich; seine Auferstehung, sagt Conradi [3]), ist die nothwendige Folge der Vollendung seiner Persönlichkeit, und darf so wenig befremden, daſs es vielmehr befremden müſste, wenn sie nicht erfolgt wäre.

Allein sind denn durch diese Deduktion die Widersprüche gelöst, welche an der kirchlichen Lehre von der Person und Wirksamkeit Christi sich herausgestellt haben? Man darf nur mit dem Tadel, welchen gegen die Schleiermacher'sche Kritik der kirchlichen Christologie Rosenkranz in seiner Recension ausgesprochen hat, dasjenige vergleichen, was der leztere in seiner Encyklopädie an die Stelle sezt: so wird man finden, daſs durch die allgemeinen Sätze von Einheit der göttlichen und menschlichen Natur die Erscheinung einer Person, in welcher diese Einheit auf ausschlieſsende Weise individuell vorhanden gewesen wäre, nicht im Mindesten denkbarer wird. Wenn ich mir denken kann, daſs der göttliche Geist in seiner Entäusserung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist: so kann ich mir deſswegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den

1) Dogmatik, §. 326.
2) Encyklopädie, S. 160.
3) Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 295 f.

Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich bethätigen sehe: so ist dieſs etwas ganz Anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkührliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken; vollends aus der Wahrheit, daſs die aufgehobene Natürlichkeit das Auferstehen des Geistes sei, wird die leibliche Auferstehung eines Individuums niemals folgen.

Hiemit wären wir also wieder auf den Kantischen Standpunkt zurückgesunken, den wir selbst ungenügend befunden haben; denn wenn der Idee keine Wirklichkeit zukommt, so ist sie leeres Sollen und Ideal. Aber heben wir denn alle Wirklichkeit der Idee auf? Keineswegs, sondern nur diejenige, welche aus den Prämissen nicht folgt. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heiſst dieſs soviel, daſs sie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkt der Zeit?

Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daſs als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesezt wird. In einem Individuum,

einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesezt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daſs die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.

Dieſs allein ist der absolute Inhalt der Christologie: daſs derselbe an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daſs dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaſs wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewuſstsein zu erheben, und daſs die Geistesstufe der al-

ten Welt, und des Volks zu jeder Zeit, die Idee der Menschheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag. In einer Zeit der tiefsten Zerrissenheit, der höchsten leiblichen und geistigen Noth, versinkt ein reines, als göttlicher Gesandter verehrtes Individuum in Leiden und Tod, und bildet sich in Kurzem der Glaube an seine Wiederbelebung: da muſste jedem das *tua res agitur* einfallen, und Christus als derjenige erscheinen, welcher, wie Clemens von Alexandrien in etwas anderem Sinne sagt, τὸ δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. War in seinem Leiden die äussere Noth, welche die Menschheit bedrückte, concentrirt, und die innere abgebildet: so lag in seiner Wiederbelebung der Trost, daſs in solchem Leiden der Geist sich nicht verliere, sondern erhalte, durch die Negation der Natürlichkeit sich nicht verneine, sondern in höherer Weise affirmire. Hatte Gott seinen Propheten, ja seinen Liebling und Sohn, in solches Elend dahingegeben um der Sünde der Menschen willen: so war auch diese äusserste Grenze der Endlichkeit als Moment im göttlichen Leben erkannt, und lernte der von Noth und Sünde darniedergedrückte Mensch sich in die göttliche Freiheit aufgenommen fühlen. — Wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlaſst durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewuſst die Idee der Menschheit in ihrem Verhältniſs zur Gottheit vorgeschwebt.

Die Wissenschaft unsrer Zeit aber kann das Bewuſstsein nicht länger mehr unterdrücken, daſs die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäſsigen Form dieser Lehre gehört. Schleiermacher hat ganz recht gehabt, wenn er sagte, es ahne ihm, daſs bei der speculativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebionitischen übrig bleibe [4]).

4) Zweites Sendschr.

Die sinnliche Geschichte des Individuums, sagt Hegel, ist nur der Ausgangspunkt für den Geist. Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich; was er für wahr hält, ist äussere, gewöhnliche Begebenheit, und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Faktum durch sinnliche Gewiſsheit und moralische Zuverläſsigkeit der Zeugen zu beglaubigen. Indem nun aber der Geist von diesem Äusseren Veranlassung nimmt, die Idee der mit Gott einigen Menschheit sich zum Bewuſstsein zu bringen, und nun in jener Geschichte die Bewegung dieser Idee anschaut: hat sich der Gegenstand vollkommen verwandelt, ist aus einem sinnlich empirischen zu einem geistigen und göttlichen geworden, der nicht mehr in der Geschichte, sondern in der Philosophie seine Beglaubigung hat. Durch dieses Hinausgehen über die sinnliche Geschichte zur absoluten, wird jene als das Wesentliche aufgehoben, zum Untergeordneten herabgesezt, über welchem die geistige Wahrheit auf eigenem Boden steht, zum fernen Traumbild, das nur noch in der Vergangenheit, und nicht wie die Idee in dem sich schlechthin gegenwärtigen Geiste vorhanden ist [5]. Schon Luther hat die leiblichen Wunder gegen die geistlichen, als die rechten hohen Mirakel, herabgesezt: und wir sollten uns für einige Krankenheilungen in Galiläa auf höhere Weise interessiren können, als für die Wunder der Weltgeschichte, für die in's Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, für die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so groſse Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen? uns sollten vereinzelte, ihrer Materie nach unbedeutende Begebnisse mehr sein, als das universellste Geschehen, einzig deſswegen, weil wir bei diesem die Natürlichkeit des Hergangs, wenn nicht begreifen, doch vor-

5) Rel. Phil. 2, S. 263 ff.

aussetzen, bei jenen aber das Gegentheil? Das wäre dem besseren Bewuſstsein unserer Zeit in's Angesicht widersprochen, welches Schleiermacher richtig und abschlieſsend so ausgedrückt hat: aus dem Interesse der Frömmigkeit könne nie mehr das Bedürfniſs entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daſs durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufgehoben würde, da wir über die Meinung hinausseien, als ob die göttliche Allmacht sich gröſser zeigte in der Unterbrechung des Naturzusammenhangs, als in dem geordneten Verlauf desselben [6]). Ebenso, wenn wir das Menschwerden, Sterben und Wiederauferstehen, das: *duplex negatio affirmat*, als den ewigen Kreislauf, den endlos sich wiederholenden Pulsschlag des göttlichen Lebens wissen: was kann an einem einzelnen Faktum, welches diesen Proceſs dazu bloſs sinnlich darstellt, noch besonders gelegen sein? Zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum, will unsre Zeit in der Christologie geführt sein: eine Dogmatik, welche im Locus von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, ist keine Dogmatik, sondern eine Predigt.

Aber eben die Predigt, wie diese sich dann zur Dogmatik verhalten solle, und wie überhaupt noch eine christliche Predigt möglich sei, wenn die Dogmatik jene Gestalt angenommen, ist die bedenkliche Frage, die sich uns hier schlieſslich noch entgegenstellt. Schleiermacher hat gesagt, wenn er sich die immer mehr herannahende Krisis in der Theologie denke, und stelle sich vor, er müſste dann zwischen einem von beiden wählen, entweder die christliche Urgeschichte wie jede gemeine Geschichte der Kritik preiſszugeben, oder seinen Glauben von der Speculation zu Lehen zu nehmen: so würde er für sich allein zwar das Leztere wählen; betrachte er sich aber in der Gemeinde, und vorzüglich als Lehrer derselben: so werde

6) Glaubenslehre, 1, §. 47.

er von dieser Seite fort und auf die entgegengesezte hinübergezogen. Denn der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, auf welchem nach der speculativen Ansicht die Wahrheit des christlichen Glaubens beruht, sei freilich ein köstliches Kleinod, aber nur Wenige können es besitzen, und ein solcher Privilegirter wolle er nicht sein in der Gemeinde, daſs er unter Tausenden den Grund des Glaubens allein hätte. Hier könne ihm nur wohl sein in der völligen Gleichheit, in dem Bewuſstsein, daſs wir alle auf dieselbe Weise von dem Einen nehmen und dasselbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeinde könnte er sich doch unmöglich die Aufgabe stellen, Alt und Jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen: vielmehr müſste er ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Indem so in der gemeinsamen Angelegenheit der Religion eine unübersteigliche Kluft befestigt werde, bedrohe uns die speculative Theologie mit einem Gegensaz von esoterischer und exoterischer Lehre, welcher den Äusserungen Christi, es sollen Alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäſs sei: die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben, und erhalten ihn nur auf dem Weg der Überlieferung. Lasse hingegen die ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig, so sei dieſs Wenige doch Allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch in's Römische hinüberspielenden Hierarchie der Speculation 7). Hier ist auf gebildete Weise dasjenige ausgesprochen, was man jezt von Vielen, nur in ihrer Art ungebildet, zu hören bekommt, daſs der speculative und zugleich kritische Theolog der Gemeinde gegenüber zum Lügner werde. Der

7) Im zweiten Sendschreiben.

wirkliche Thatbestand ist hiebei dieser. Die Gemeinde bezieht die kirchliche Christologie auf ein zu gewisser Zeit geschichtlich dagewesenes Individuum: der speculative Theolog auf eine Idee, die nur in der Gesammtheit der Individuen zum Dasein gelangt: der Gemeinde gelten die evangelischen Erzählungen als Geschichte: dem kritischen Theologen guten Theils nur als Mythe. Soll er sich nun der Gemeinde mittheilen, so stehen ihm vier Wege offen:

Erstlich der schon in den obigen Äusserungen Schleiermacher's abgeschnittene Versuch, die Gemeinde auf seinen Standpunkt zu erheben, das Geschichtliche auch für sie in Ideen aufzulösen — ein Versuch, der nothwendig fehlschlagen muſs, weil der Gemeinde alle Prämissen fehlen, durch welche in dem Theologen seine speculative Ansicht vermittelt worden ist, den ebendeſswegen nur ein fanatisch gewordener Aufklärungstrieb machen könnte.

Der zweite, entgegengesezte Ausweg wäre, sich durchaus auf den Standpunkt der Gemeinde zu versetzen, und für die kirchliche Mittheilung sich aus der Sphäre des Begriffs ganz in die Region der volksthümlichen Vorstellung herabzulassen. Dieser Ausweg wird gewöhnlich zu roh gefaſst und beurtheilt. Die Differenz zwischen dem Theologen und der Gemeinde wird für eine totale angesehen: er müſste, meint man, auf die Frage, ob er an die Geschichte Christi glaube, eigentlich nein sagen, sage aber ja, und dieſs sei eine Lüge. Allerdings, wenn bei'm geistlichen Vortrag und Unterricht das Interesse ein geschichtliches wäre, verhielte es sich so: nun aber ist das Interesse ein religiöses, es ist wesentlich Religion, was hier mitgetheilt wird, erscheinend in Form von Geschichte, und da kann, wer zwar an die Geschichte als solche nicht glaubt, doch das Religiöse in ihr ebensogut anerkennen, wie wer auch die Geschichte als solche annimmt; es ist nur ein Unterschied der Form, von welchem der Inhalt unberührt bleibt. Deſswegen ist es ungebildet, es schlecht-

weg Lüge zu nennen, wenn ein Geistlicher z. B. von der Auferstehung Christi predigt, indem er diese zwar als einzelnes sinnliches Factum nicht für wirklich, aber doch die Anschauung des geistigen Lebensprocesses, welche darin liegt, für wahr hält. Näher jedoch ist diese Identität des Inhalts nur für denjenigen vorhanden, welcher Inhalt und Form der Religion zu unterscheiden weiſs, d. h. für den Theologen, nicht aber für die Gemeinde, zu welcher er spricht: diese kann sich keinen Glauben an die dogmatische Wahrheit z. B. der Auferstehung Christi denken, ohne Überzeugung von ihrer historischen Wirklichkeit, und kommt sie dahinter, daſs der Geistliche die letztere nicht annimmt, und doch noch von Auferstehung predigt, so muſs er ihr als Lügner erscheinen, wodurch das ganze Verhältniſs zwischen ihm und der Gemeinde zerrissen ist.

So für sich zwar kein Lügner, aber der Gemeinde als solcher erscheinend und sich dessen bewuſst, müſste der Geistliche, wenn er demungeachtet zu der Gemeinde in der Form ihres Bewuſstseins zu reden fortfährt, am Ende doch auch sich selbst als Lügner erscheinen, und sähe sich somit auf den dritten, verzweifelten Ausweg hingetrieben, den geistlichen Stand zu verlassen. Es hälfe nichts, zu sagen, er solle nur von der Kanzel herab, und statt dessen auf den Katheder steigen, wo er vor solchen, die zum Wissen bestimmt sind, seine wissenschaftliche Ansicht nicht zurückzuhalten brauche; denn wenn derjenige, welchen der Gang seiner Bildung nöthigte, die geistliche Praxis aufzugeben, nun viele solche heranzubilden bekäme, die durch ihn zur geistlichen Praxis unfähig würden, so wäre dieſs aus Übel nur ärger gemacht. Dennoch könnte es andrerseits nicht gut für die Kirche gesorgt heiſsen, wenn alle diejenigen, welche der Kritik und Speculation bis zu den oben dargelegten Ergebnissen in sich Raum verstatten, aus ihrem Lehrstande heraustreten sollten. Denn da würde sich bald kein Geistlicher mehr mit

solchen Forschungen abgeben wollen, wenn er dadurch Gefahr liefe, auf Resultate geführt zu werden, welche ihn nöthigten, aus dem geistlichen Stand zu treten; die Kritik und Philosophie würde Eigenthum der Nichttheologen werden, den Theologen aber bliebe nur der Glaube, welcher dann den Angriffen der kritischen und speculativen Laien unmöglich in die Länge widerstehen könnte. Doch der mögliche Erfolg hat da, wo es Wahrheit gilt, kein Gewicht, und so soll das eben Gesagte nicht gesagt sein. Das aber bleibt doch, wenn wir auf die Sache selbst sehen, daſs, wen seine theologischen Studien auf einen Standpunkt geführt haben, auf welchem er glauben muſs, hinter die Wahrheit gekommen, in das innerste Mysterium der Theologie eingedrungen zu sein, der sich nicht geneigt oder verpflichtet fühlen kann, nun gerade die Theologie zu quittiren, daſs dieſs vielmehr für einen solchen eine unnatürliche Zumuthung, ja geradezu unmöglich sein muſs.

Er wird also nach einem andern Ausweg suchen, und als solcher bietet sich ein vierter, der, wie die zwei ersten einseitig, der dritte nur eine negative Vermittlung war, so eine positive Vermittlung zwischen den beiden Extremen, dem Bewuſstsein des Theologen und der Gemeinde, ist. Er wird sich in seiner Mittheilung an die Gemeinde zwar in den Formen der populären Vorstellung halten, aber so, daſs er bei jeder Gelegenheit den geistigen Inhalt, der ihm die einzige Wahrheit der Sache ist, durchscheinen läſst, und so die allmählige Auflösung jener Formen auch im Bewuſstsein der Gemeinde vorbereitet. Er wird also, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, am Osterfest zwar von dem sinnlichen Faktum der Auferstehung Christi ausgehen, aber als die Hauptsache jenes mit Christo Begrabenwerden und Auferstehen hervorheben, worauf schon der Apostel dringt. Diesen Gang nimmt eigentlich jeder Prediger, auch der rechtgläubigste, so oft er aus der evangelischen Perikope, über welche er predigt,

eine Moral zieht: auch darin ist der Übergang von etwas äusserlich Historischem zu einem inneren, Geistigen, vorhanden. Freilich ist der Unterschied nicht zu übersehen, daſs der orthodoxe Prediger die sogenannte Moral dergestalt auf die Historie seines Textes baut, daſs diese als geschichtliche Grundlage liegen bleibt: wogegen bei dem speculativen Prediger der Übergang von der biblischen Geschichte oder kirchlichen Lehre zu der Wahrheit, die er daraus ableitet, die negative Bedeutung einer Aufhebnng von jener hat. Genau betrachtet jedoch fehlt auch im Übergang des orthodoxen Predigers vom evangelischen Text zur Nutzanwendung dieses negative Moment nicht; indem er von der Geschichte zur Lehre fortschreitet, sagt er damit wenigstens so viel: mit der Geschichte ist es nicht gethan, sie ist die Wahrheit noch nicht, sie muſs von einer vergangenen zur gegenwärtigen, von einem euch fremden, äusseren Geschehen zu eurer eigensten inneren That werden: so daſs es sich mit diesem Übergang auf ähnliche Weise verhält, wie mit den Beweisen für das Dasein Gottes, wo das weltliche Dasein, von welchem ausgegangen wird, auch scheinbar zum Grunde liegen bleibt, in der That aber als das wahre Sein negirt, und zum Absoluten aufgehoben wird. Immerhin indessen bleibt es noch ein merklicher Unterschied, ob ich sage: da und sofern dieſs geschehen ist, habt ihr das zu thun und euch dessen zu getrösten, — oder: dieſs ist zwar erzählt als einmal geschehen, das Wahre aber ist, daſs es immer so geschieht, und auch an und durch euch geschehen soll. Wenigstens wird die Gemeinde beides nicht für dasselbe nehmen, und es kehrt somit auch hier die Gefahr zurück, daſs sie hinter diese Differenz komme, und der Prediger ihr, und dadurch auch sich selbst, als Lügner erscheine.

Von hier aus kann dann der Geistliche sich wieder getrieben finden, entweder direkt mit der Sprache herauszugehen, und das Volk zu seinen Begriffen erheben zu wol-

Digitized by Google

len; oder, da dieſs nothwendig miſsglücken muſs, sich behutsam ganz an die Vorstellungsweise der Gemeinde anzuschmiegen; oder endlich, sofern er auch hier sich leicht verräth, am Ende doch aus der Geistlichkeit zu treten.

Hiemit ist die Schwierigkeit eingestanden, welche die kritisch-speculative Ansicht in der Theologie für das Verhältniſs des Geistlichen zur Gemeinde mit sich führt; die Collision dargelegt, in welche der Theolog geräth, wenn es sich fragt, was nun für ihn, sofern er auf solche Ansichten gekommen, weiter zu thun sei? und gezeigt, wie unsere Zeit hierüber noch nicht zur sichern Entscheidung gekommen ist. Aber diese Collision ist nicht durch den Fürwiz eines Einzelnen gemacht, sondern durch den Gang der Zeit und die Entwicklung der christlichen Theologie nothwendig herbeigeführt; sie kommt an das Individuum heran und bemächtigt sich seiner, ohne daſs es sich ihrer erwehren könnte. Oder vielmehr, es kann dieſs mit leichter Mühe, wenn es sich nämlich des Studirens und Denkens enthält, oder wenn dieses nicht, doch des freien Redens und Schreibens. Und deren giebt es schon genug in unserer Zeit, und man brauchte sich nicht zu bemühen, ihrer immer mehrere zu machen durch Verunglimpfung derer, welche sich im Geiste der fortgeschrittenen Wissenschaft vernehmen lassen. Aber auch deren giebt es noch, welche unerachtet solcher Anfechtungen doch frei bekennen, was nicht mehr verborgen werden kann — und die Zeit wird lehren, ob mit diesen oder mit jenen der Kirche, der Menschheit, der Wahrheit besser gedient ist.

Register
der erläuterten evangelischen Abschnitte.

(Die römische Ziffer bedeutet den Band, die arabische die Seitenzahl.)

Matthäus.

1, 1—17 I, 105—128. 156—166.
18—25 I, 129—156. 166—191.
22 f. I, 143—151.
25. I, 180—191.
2, 1—23. I, 220—259.
22. 23. I, 265—278.
3, 1. I, 309—319.
2—12 I, 319—331—355—363.
13—17 I, 369. 396.
4, 1—11 I, 396—428.
12. I, 353 f.
15—17 I, 429. 445 f. 474.
18—22 I, 520—526.
23. I, 429 ff.
24. II, 5. 88.
5—7. I, 569—587.
5, 17. I, 497 ff.
6, 1—18 I, 495.
8, 1—4 II, 52—57.
5—13 II, 103—122.
14. 15 II, 50.
18—20 I, 298.
8, 21. 22. I, 526.
23—27 II, 173—180.
28—34 II, 17 f. 25—40.
9, 1—8 II, 88—93.
9—13 I, 541—547
14—17 I, 359—361.
18. 19. 23—26 II, 133—140. 153—156. 171—173.
20—22 II, 94—103.
27—31 II, 65—69.
32—34 I, 686 ff. II, 6.
35 I, 678.
36—38 I, 589.
10, 1—4 I, 548—566.
5. 6. I, 502—519.
7—42 I, 587—591.
23 I, 465. 467.
11, 1. I, 587 f. 678.
2—6 I, 331—355.
7—19 I, 359—361.
20—24 I, 591 f.
25—30 I, 592 f.
12, 1—8 I, 495. 645 f. II, 122.
9—13 I, 495. II, 122—129.

12, 14 II, 375 ff.
15–21 I, 476.
22–45 I, 686–692.
38. 39 II, 3–5.
39. 40 II, 334–337.
43–45 II, 7–9.
46–50 I, 692–696.
13, 1–53 I, 593–598.
54–58 I, 446–451.
14, 1. 2. II, 11 f.
3–12 I, 364–368.
13–21 II, 197–219.
22–33 II, 180–191.
34 I, 460.
35 I, 678.
36 II, 93 f.
15, 1–20 I, 499 f.
21–28 I, 503 f. II, 47.
29–39 II, 198–219.
16, 1–4 I, 689–692.
5–12 II, 213–215.
13–20 II, 469–477.
21–23 II, 303–311.
27. 28 I, 465. II, 351.
17, 1–13 II, 252–274.
1 I, 557 f.
14–21 II, 40–47.
21 II, 7.
22. 23 II, 303 ff.
24–27 II, 194–197.
18, 1–20 I. 613–617. 696–701.
21–35 I, 598.
19, 1 II, 275 f.
2–12 I, 617–619.
13–15 I, 701 f.
16–26 I, 605.
27–30 I, 489 f.
20, 1–16 I. 598 f.
17–19 II, 303 ff.
20–28 I, 697–699.
20, 29–34 II, 60 – 69.
21, 1–11 II, 281–300.
12. 13 I, 702–709.
14–17 II, 297 f.
18–22 II, 236–251.
23–27 I, 619.
28–32 I, 599.
33–44 I, 606.
45. 46 II, 375 f.
22, 1–14 I, 609–613.
15–46 I, 619–625.
23, 1–36 I, 625–660.
37 I, 444.
24, 1–51. 25, 1–13. 31–46. II, 341–373.
25, 14–30 II, 606–609.
26, 1 – 5 II,. 376.
6–13 I, 709–731.
14–16 II, 380–396.
17–19 II, 396–401.
20–29 II, 402 –442.
30–35 II, 434–436.
36 - 46 II, 445–454.
47–56 II, 472–480.
57–68 II, 480–489.
69–75 II, 489 –498.
27, 1 II. 485.
2 II, 511.
3–10 II, 498–511.
11–31 II, 511 - 527.
32–50. 55. 56. II, 527 – 553.
50–54 II, 554–565.
57–61 II, 574–582.
62–66. 28, 4. 11–13. II, 582–590.
28, 1–10 II, 590–609.
16. 17 II, 609–629.
18–20 II, 666 ff.

Markus.

1, 2—8 I, 319—331. 355—363.
9—11 I, 369—396.
12. 13 I, 396—428.
14. 15 I, 429. 474.
16—20 I, 520—526.
21—28 II, 21—25.
29—31 II, 50.
32. 33 I, 682.
34 I, 475. II, 23.
40—45 II, 52—57.
2, 1. 2 I, 682.
3—12 II, 88—93.
5 II, 83—88.
13—17 I, 541—547.
18—22 I, 360.
23—28 I, 495 ff. 645 f.
3, 1—5 II, 122—129.
6. II, 375.
13—19 I, 548—566.
20 I, 682.
21. 31—35 I, 692—696.
22—30 I, 686 ff.
4, 1—34 I, 596 f.
35—41 II, 173—180.
5, 1—20 II, 25—40.
21—23. 35—43 II, 133—140. 153—173.
24—34 II, 94—103.
6, 1—6 I, 447—451.
7—13 I, 587—591.
14—29 I, 364—368.
30—44 II, 197—219.
45—53 II, 180—191.
54—56 II, 93.
7, 1—23 I, 628 f.
24—30 I, 503 f
31—37 II, 69—76.
8, 1—9 II, 198—203.
8, 10—13 I, 690. II, 4.
14. 15. II, 213—215
16—20 II, 199.
22—26 II, 69—76.
27—30 I, 469—477.
31 ff. II, 303 ff.
9, 1—13 II, 252—274.
14—29 II, 40—47.
30—32 II, 303 ff.
33—50 I, 578 ff. 613 ff. 696 ff.
10, 1—12 I, 581 f. 617—619.
13—16 I, 701 f.
17—27 I, 605.
28—31 I, 489 f.
32—34 II, 303 ff.
35—45 II, 697—699.
46—52 II, 60—69.
11, 1—11 II, 281—300.
12—14. 20—26 II, 236—251.
15—17 I, 702—709.
18. 19. II, 375.
27—33 I, 619.
12, 1—12 I, 606.
13—40 I, 619—625.
13, 1—37 II, 341—373.
14, 1. 2. II, 377.
3—9 I, 709—731.
10. 11 II, 380—396.
12—16 II, 396—401.
17—21 II, 425—436
22—25 II, 436—442.
26—31 II, 434—436.
32—42 II, 443—454.
43—52 II, 472—480.
53—65 II, 480—489.
66—72 II, 489—498.
15, 1—20 II, 511—527.
21—37 40. 41 II, 527—553.
38. 39 II, 554—565.
42—47 II, 574—582.

16, 1—8	II, 590—609.
9—14	II, 609—629.
15—18	II, 666—674.
19. 20	II, 674—685.

Lukas.

1, 5—25	I, 79—104.
26, 38	I, 129—156. 166—180.
39—56	I, 191—197.
57—80	I, 79—104.
2, 1—5	I, 198—207.
6—20	I, 208—219.
21	I, 219 f.
22—38. 40.	I, 254—265.
39	I, 265—278.
41—52	I, 279—294.
3, 1	I, 309—319.
2—18	I, 319—331. 355—363.
21. 22	I, 369—396.
23	I, 313—319.
24—38	I, 105—128. 156—166.
4, 1—13	I, 396—428.
14. 15	I, 429. 474.
16—30	I, 446—453.
31—37	II, 21—25.
38. 39	II, 50.
5, 1—11	I, 532—541.
12—14	II, 52—57.
18—26	II, 88—93.
20	II, 83—88.
27—32	I, 541—547.
33—39	I, 360.
6, 1—5	I, 495 ff. 645 ff.
6—10	II, 122—129.
11	II, 375.
12—16	I, 548—566.
20—49	I, 569—587.
7, 1—10	II, 103—122.
7, 11—17	II, 140—142. 153—156 162—163. 170—173.
18—23	I, 331—336.
24—35	I, 359—361.
36—50	I, 709—731.
8, 4—15	I, 593—597.
16—18	I, 579.
19—21	I, 692. 696.
22—25	II, 173—180.
26—39	II, 25—40.
40—42. 49—56	II, 133—140. 153—155. 162. 170—173.
43—48	II, 93—103.
9, 1—6	I, 587—591.
7—9	II, 11 f. vgl. 516.
10—17	II, 197—219.
18—21	I, 469 ff.
22	II, 304 ff.
27	II, 351.
28—36	II, 252—274.
37—43	II, 40—50.
44. 45	II, 304 ff.
46—50	I, 613—615. 696—702
51—56	I, 507 ff.
57—62	I, 526.
10, 1. 17	I, 566—568.
2—12	I, 589 f.
13—15	I, 591 f.
22—24	I, 592 f.
25—29	I, 623—625.
30—37	I, 599.
38—42	I, 727—731.
11, 1—4	I, 582—584.
5—8	I, 599.
9—13	I, 585.
14—32	I, 687 ff.
24—26	II, 7—9.
27. 28	I, 694—696.
29. 30	II, 334—336.
33—36	I, 579. 584 f.

11, 37—52	I, 626—629.
53. 54	II, 375 ff.
12, 1	I, 682.
16—21	I, 599.
22—34	I, 584 f.
35—48	II, 344.
49—59	I, 691 f.
13, 1—5	II, 87 f.
6—9	II, 249—251.
10—17	II, 128.
18—21	I, 597 f.
23—27	I, 587 f.
28. 29	I, 502 ff.
31—33	II, 375.
34. 35	I, 444.
14, 1—6	II, 127 f.
7—11	I, 626 f.
16—24	I, 609—613.
15, 1—32	I, 599 f.
16, 1—13	I, 600—603.
14—31	I, 603—605.
17, 6	II, 251.
11	II, 276.
12—19	II, 57—60.
20—37	II, 341 ff.
18, 1—8	I, 599.
9—14	I, 599.
15—17	I, 701 f.
18—27	I, 605.
31—34	II, 303 ff.
35—43	II, 60—69.
19, 1—10	I, 547 f.
11—27	I, 606—609.
28—40	II, 281—300.
42—44	II, 342. 362.
45—48	I, 702—709.
20, 1—8	I, 358.
9—19	II, 375 f.
20—44	I, 619—622.
45—47	I, 625 f.
21, 5—36	II, 341—373.
22, 1—6	II, 374—396.
7—13	II, 396—401.
14—20	II, 415 ff. 436—442.
21—23	II, 423—434.
24—38	I, 699 f. II, 423—425.
39—46	II, 443—472.
47—53	II, 472—480.
54—62	II, 489—498.
63—71	II, 480—489.
23, 1—25	II, 511—527.
26—49	II, 527—553.
44. 45	II, 554—565.
50—56	II, 574—582.
24, 1—12	II, 590—609.
13—49	II, 609—629.
16. 31. 39—42	II, 629—645.
25—27. 32. 45 f.	II, 661 f.
47—49	II, 666—674.
50—53	II, 674—685.

Johannes.

1, 14	I, 155.
15. 27. 30	I, 340 ff. 483—487.
19—30. 36	I, 331—358.
29. 35 f.	I, 337—339. 348 f. II, 317 f.
31. 33	I, 325—331.
32—34	I, 369—396.
37—52	I, 520—531.
2, 1—11	II, 219—236.
12	I, 431. 445.
13—17	I, 702—709.
18—22	II, 329—334.
23—25	I, 524. 631.
3, 1—21	I, 631—645.
22—36	I, 341—345.
4, 1—3	I, 437.

4, 4–42 I, 511–519.
26 I, 469 ff.
43–45 I, 657–660. 663 f.
46–54 II, 103–122.
5, 1 I, 354 f.
2–16 II, 85 f. 129–133.
16. 18 II, 375–377.
17–47 I, 645–649.
6, 1–13 II, 197–219.
14. 15 I, 491.
16–25 II, 180–191.
26–71 I, 649–652.
62 I, 484.
64. 70. 71 II, 384–389.
68. 69 I, 554. 558.
7, 1 I, 438.
2–9 I, 186. 441.
10–13 I, 684.
14. 15 I, 300.
16–38 I, 652 f.
19 f. II, 376.
31 II, 1 ff.
35–36 I, 652 f.
39 I, 668 f.
40–46 I, 684 f.
41. 42 I, 274.
47–53 I, 631 ff.
8, 1–11 I, 723–731.
12–59 I, 652 f.
48 f. II, 5.
57 I, 457.
58 I, 435.
59 II, 376.
9, 1–3 II, 82 – 88.
4–41 II, 76 – 82.
10, 1–21 I, 653 f.
17 f. II, 311.
22–29 I, 654 f.
10, 30–39 I, 480. 684. II, 376.
40–42 I, 432.
41 II, 3.
11, 1–44 II, 142–173.
45–53 II, 378–380.
54 I, 432.
55–57 II, 297. 377.
12, 1–8 I, 709 ff.
9–19 II, 281–300.
20–30 II, 461–472.
31–36 II, 304.
37–43 I, 632. 635.
44–50 I, 655–657.
13, 1. 2 II, 402–415.
3–20 II, 415–425.
10. 18. 21–38 II, 425–436.
20 I, 660 f.
23–26 I, 59 f.
14–17 II, 456–460. 467–472.
14, 18 ff. 16, 16 ff. II, 337 f. 673 f.
14, 31 I, 661–663.
15, 1–5 I, 654.
17, 5 I, 483 f.
18, 1–11 II, 472–480.
12–27 II, 481–498.
28–40 II, 511–520.
19, 1–16 II, 524–527.
17–30 II, 527–553.
31–37 II, 565–574.
38–42 II, 574–582.
20, 1–18 II, 590–604.
19–29 II, 609–629.
21–23 II, 669–674.
21, 1–14 I, 539–541. II, 191–193.
15–19 II, 632 f.
20–23 II, 369 f.

Druckfehler und Zusätze.

Seite	Linie	statt	lies
1	15	Beweiss	Beweis
6	26	dem	den
19	4	Abweichung	Abweisung
25	4 d. Anm.	ἑαντὸν	ἑαυτὸν
27	25	erkannt	erkennt
31	1	nachfolgend	nachholend
102	1	Heikraft	Heilkraft
166	1 d. Anm.	Annot. 2. d. St.	Annot. z. d. St.
225	23	οἶ νον	οἶνον
252	12	welche	welcher
255	31	Mosses	Moses
330	6 und 7	Temgehäude	Tempelgehäude
355	30	Tableaus	Tableau's
366	6	vorausgesezte	vorausgesagte
377	7	11, 46	11, 46 ff.
440	die Seitenzahl	444	440
625	32	Erzählung	Zählung
630	15	sei	habe
638	31	wollen die Evangelisten	will der Evangelist
639	3	ihre	seine
642	12	todtähnlichen	todähnlichen
644	24	Wiederspruch	Widerspruch
648	11	geben	gaben
664	12	Lukas, 24,	Lukas (24,

Zu S. 381. Lin. 7—9. Genauere Auskunft über die Abstammung des Verräthers weiss Olshausen zu geben, wenn er bibl.

Digitized by Google

Comm. 2, S. 458 Anm. sagt: „Vielleicht ist 1 Mos. 49, 17. [:Dan wird eine Schlange sein auf dem Wege, ein Cerast auf dem Fusssteige, der das Pferd in die Hufen sticht, dass sein Reiter rückwärts fällt] der Verrath des Judas prophetisch angedeutet, wornach man schliessen könnte, dass er aus dem Stamme Dan war.“

Digitized by Google

Im Verlag von C. F. Oſiander in Tübingen ſind folgende Schriften erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Das

Manichäische Religionssystem

nach den Quellen neu unterſucht und entwickelt

von

D. Ferdinand Chriſtian Baur,

ordentl. Profeſſor der evang. Theologie an der Univerſität zu Tübingen.

1831. gr. 8. 4 fl. 12 kr. oder 2 Thlr. 8 gr.

Dieſe Schrift enthält nicht nur eine vollſtändige Entwicklung des manichäiſchen Syſtems, ſondern ſucht auch die ganze Erſcheinung des Manichäismus in der Bedeutung, die derſelbe ſowohl für die Geſchichte des Chriſtenthums als auch für die alte Religions-Geſchichte hat, von einem neuen Standpunkt aus aufzufaſſen. Was längſt bekannte Unterſuchungen für verwandte Theile der ältern Kirchengeſchichte geworden ſind, ſollte dieſe Schrift für den in vielfacher Hinſicht ſo merkwürdigen Manichäismus werden. Daß ſie ihre Aufgabe nicht verfehlt hat, beweiſen die günſtigen Beurtheilungen, die ſie ſeitdem in den angeſehenſten, in der Anerkennung ihres Werthes einſtimmigen, literariſchen Zeitſchriften gefunden hat. Man vergl. Berl. Jahrb. für wiſſenſchaftl. Kritik 1832. Nro. 186 f. Jun. S. 841 f. 857 f. Haller Allg. Lit. Zeit. 1832. Merz Nr. 54. S. 426 f. Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 875 f. S. 1212 f. Gött. Gel. Anz. 1831. u. ſ. w.

Commentar

über

die Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus

von

Martin Joſeph Mack,

Profeſſor an der katholiſch-theologiſchen Fakultät
zu Tübingen.

gr. 8. VIII. und 544 Seiten. 3 fl. 30 kr. oder 2 Thlr.

Der Verfaſſer hat ſich bemüht, den Gehalt der Pauliniſchen Briefe an Titus und Timotheus ſo darzulegen, wie es ihre Bedeutſamkeit für chriſtliche Lehre, Sitte und Geſchichte zu erfordern ſchien. Der Auslegung halber iſt in Abſäzen der griechiſche Urtext, die lateiniſche Kirchen-Ueberſetzung und eine genaue deutſche Uebertragung vorangeſchickt. Der Commentar gründet ſich auf den gewiſſenhaft behandelten Text, unterläßt es jedoch nicht, die übrigen, das Verſtändniß unterſtüzenden und ſichernden, Momente zu Hülfe zu rufen, nimmt auf die ältere und neuere Literatur geeignete Rückſicht, und enthält in Folge der angewendeten Methode Aufſchlüſſe und Erörterungen, denen man ihre Bedeutung ſowohl für die Wiſſenſchaft, als die Praxis des chriſtlichen Theologen nicht wird abſprechen können.

JUN 1 1979

[illegible]

JUN 1 1983

JUN 1 1979

JUN 1 1982

JUN 1 1983

Digitized by Google

JUN 1 1979

JUN 1 1982

JUN 1 1983

Digitized by Google

JUN 1 1979

JUN 1 1983

Digitized by Google

Digitized by Google